العدد 1 يناير 2010

# التجـــــاوز

كراسة غير دورية مكرسة لقضايا نقد وتجاوز الأديان

## في هذا العدد



تصدر عن مركز الدراسات النقدية للأديان

# التجاوز

كراسة غير دورية مكرسة
لقضايا نقد وتجاوز الأديان

مسئول التحرير
محمد محمود

تصدر عن
مركز الدراسات النقدية للأديان

# كلمة

لقد أصبحت حرية الفكر والدين والضمير من الحريات الأساسية في عالمنا اليوم التي تقررها مواثيق حقوق الإنسان وتكفلها دساتير البلاد التي تحترم الحقوق الأساسية لمواطنيها. وهذه الحرية لا تعني فقط الحق في اعتناق ما نشاء من فكر أو دين أو الحق في تغيير قناعاتنا الفكرية أو الدينية ولكن أيضا الحق في نقد الأفكار والأديان. والحق الأخير، أى الحق في نقد الأديان، هو ما سنكرّس ونخصّص له كراسة التجاوز هذه والصادرة عن مركز الدراسات النقدية للأديان. واسم هذه الكراسة غير الدورية يلخّص الموقف الفكرى والفلسفي الذى تدعو له وهو تجاوز الدين. وهذه الدعوة لتجاوز الدين ربما تبدو للوهلة الأولى دعوة متطرفة وغير واقعية في عالم يعتنق فيه بلايين البشر أديان مختلفة يمتد تاريخ بعضها لآلاف السنين. إلا أن أطروحة التجاوز ليست بالأطروحة المتطرفة أو غير الواقعية حتى بمنطق تاريخ الكثير من الأديان الذى ينبني على تجاوز ما قبلها من أديان. فتاريخيا نجد أن البوذية مثلا تجاوز للهندوسية، واليهودية تجاوز لأديان الشرق الأدنى القديمة وخاصة ديانة الكنعانيين، والمسيحية تجاوز لليهودية، والإسلام تجاوز لليهودية والمسيحية (بالإضافة بالطبع لتجاوز الوثنية العربية التي عمل على محوها). وفي داخل الأديان نفسها نجد اختلافا وتنوعا يمكن أن نسميه "تنوعا تجاوزيا"، فالمذاهب والطوائف المتأخرة هي تجاوز لما سبقها من مذاهب وطوائف والخلافات بين هذه المذاهب والطوائف أدت لعنف وإسالة دماء داخل الأديان لا يختلف عن العنف وإسالة الدماء بين الأديان، وهو عنف لا يزال، بكل أسف، مستمرا حتى يومنا هذا.

ولأن الأديان، خاصة الأديان الكبرى المنتشرة قاريا، كائنات حية تتفاعل مع تحديات بيئاتها التاريخية، فهي أيضا في حالة تجاوز للكثير من أفكارها ومواقفها القديمة التي تصطدم ببيئاتها المتغيرة. فعلى سبيل المثال نجد أن اليهودية والمسيحية والإسلام كلها قبلت في الماضي استرقاق الإنسان لأخيه الإنسان واعتبرت الرق أمرا طبيعيا لانه لا يتعارض مع رؤاها الأخلاقية. إلا أن هذا الموقف تغيّر بعد نجاح حركة إلغاء الرق في صياغة إجماع أخلاقي جديد أدى لإلغاء الرق وكان لابد لهذه الأديان من الانسجام مع هذا الواقع الأخلاقي (والاجتماعي) الجديد. على ضوء هذا يمكننا القول إن اعتناق الكثير من الأديان ينطوى فعليا على تجاوز الأديان الأخرى (كأن المتدين يقول: ديني هو الحقيقة، على الآخرين تجاوز أديانهم واعتناق ديني) وأن الانحياز لمذهب أو طائفة معينة داخل الدين المحدد ينطوى على تجاوز لباقي مذاهب

وطوائف الدين المحدد (كأن المتمذهب يقول: مذهبي هو الذى يعبر عن جوهر ديني، على الآخرين ممن يعتنقون ديني تجاوز مذاهبهم والانحياز لمذهبي). ونضيف لذلك ما أشرنا له أعلاه بشأن البعد الزمني من أن اعتناق الدين المحدد في زمن محدد من الممكن أن يحمل عناصر تجاوز لمواقف من اعتنقوا نفس الدين في زمن سابق، فمسيحية القرن الأول ليست مسيحية اليوم وإسلام القرن السابع ليس إسلام اليوم.

إلا أننا عندما نتحدث عن التجاوز فإن حديثنا لا يقتصر على هذا المعنى "الداخلي" (لو شئنا) للتجاوز، وإنما يمتد لمعنى آخر هو في واقع الأمر المعنى الذى نريد، أى التجاوز بمعناه "الخارجي" (لو شئنا)، ونعني به تجاوز الدين، أى دين، لأن هذا التجاوز، في تقديرنا، شرط لازم من شروط تحقيق حريتنا على كل مستوياتـــها (سواء كانت حرية فكرية، وهي الحرية الأم، أو حرية أخلاقية أو حرية اجتماعية أو حرية سياسية). وهذا التجاوز للدين والانعتاق منه لم يكن أمرا ملحا كإلحاحه في عالمنا اليوم، إذ أنه عالم بدأت كل الحدود والفواصل فيه بالتهاوى والانـــهيار والذوبان وأصبحت فيه مصائر كل البشر متداخلة ومتشابكة وأصبح فيه مصير الكوكب الأرضي نفسه معلقا بأفعال البشر. وبذا فإن عالمنا اليوم يواجهنا بتحد كبير وعاجل لا نستطيع منه مهربا وهو تحدى المواطنة العالمية التي تتطلب الخروج من ذاكرة الماضي ومحدوديته وتحيزه والمشاركة الفاعلة في خلق وعي جديد وذاكرة جديدة وعالم جديد. هذه المشاركة الفاعلة تتطلب في تقديرنا ضمن ما تتطلب تجاوز الدين.

وحرية نقد الأديان ليست بالأمر الذى تعترف به أو تحترمه حكومات البلاد العربية والمسلمة، وخاصة عندما يتعلق الأمر بنقد الإسلام. وعلاوة على الحكومات، فهناك مشكلة كبرى أخرى في هذه البلاد وهي مشكلة الحركات الإسلامية السياسية والفكرية التي نصّبت من نفسها كحركات وصائية تملك سلطة قمع الحريات الفكرية عبر كل أشكال الترهيب والعنف. وإذا نظرنا للصورة العامة فإننا نجد أن أتباع كل الأديان الكبرى (المسيحية والهندوسية والبوذية وحتى اليهودية) والصغرى (الأديان القبلية مثلا) قد أضحوا في عصرنا هذا يقبلون مبدأ حرية نقد أديانـــهم وحرية التعبير عن هذا النقد وما يستتبعه ذلك من حرية التحول لدين آخر أو رفض الدين برمته. إلا أن الأمر يختلف عندما نأتـــي للإسلام إذ أن الإجماع السائد وسط المسلمين اليوم هو رفض نقد الإسلام ورفض حرية التعبير عن هذا النقد ورفض حرية التحول لدين آخر أو لموقف رافض للدين، وهو وضع قد كرّسته بعض البلاد الإسلامية بإدخال مادة الردة في قوانينها الجنائية وإيقاع عقوبة الإعدام على من ينتقد الإسلام أو يخرج منه، وهي عقوبة تمتد في واقع الأمر مادة حتى للمسلمين الذين

يعبرون عن آراء تعتبرها الجهات النافذة آراء خارجة عن الإجماع الرسمي. وعندما نقول ذلك فإننا لا نــــهمل أصوات بعض المفكرين المسلمين اللبراليين الذين يدافعون بشجاعة عن حريات الفكر والتعبير ويرفضون حد الردة، وهو موقف نثمّنه ونرحب به، إلا أنه لا يزال موقف أقلية لا تملك تأثيرا يجعلها تشكّل الخطاب السائد للإسلام، وهذا هو ما حدانا أن نقول أعلاه إن الإجماع السائد وسط المسلمين اليوم هو رفض حرية نقد الإسلام.

هذا الوضع الشاذ لا ينفصل بالطبع عن الوضع العام للمسلمين والإسلام في عالمنا اليوم، إذ أن المسلمين وخاصة في العالم العربي يعيشون تحت هيمنة استعمارية جديدة بقيادة الولايات المتحدة الأمريكية، وهو وضع ازداد استحكاما واستفحالا بعد 11 سبتمبر 2001. إن النهب المتواصل لثروات الشرق الأوسط وكارثة فقدان فلسطين وقيام دولة إسرائيل ووقوع الشعب الفلسطيني تحت الاستعمار المباشر لإسرائيل ثم احتلال أفغانستان والعراق كلها ولّدت بطبيعة الحال مناخ شعور عميق بالانتكاس والإحباط والعجز. هذا هو المناخ الذى أنعش خطاب العودة للإسلام باعتباره الحل الأمثل وبعث الحياة في أوصال الحركات الإسلامية التي انتشرت انتشار النار في الهشيم خاصة بعد نكسة 1967 ثم انتصار الثورة الإيرانية عام 1979. هذا الوضع العام يرتبط أيضا بتعقيد كبير آخر هو تعقيد الاستنارة والحداثة الذى أفرزته الهيمنة الغربية في شكل منظومات فكرية ومؤسسات اجتماعية جديدة لم تعهدها المجتمعات المستعمرة (بفتح الميم). ولقد وجدت هذه المجتمعات نفسها منقسمة بإزاء الاستنارة والحداثة إلى معسكرين: معسكر من تصالحوا معهما ورأوهما كثمرة منفصلة عن الاستعمار، ومعسكر من ناوأوا الاستنارة أو الاستنارة والحداثة معا وصوروهما مسخا استعماريا لابد من مقاومته. هذا بالطبع وصف فيه الكثير من التبسيط، إلا أنه تبسيط لايخل بالصورة العامة في رأينا ويساعدنا على تبيّن خط الانقسام الكبير الذى طبع المجتمعات المسلمة إلى يومنا هذا.

في ظل هذا الوضع المعقّد والمتفجّر أصبح الإسلام من أقوى مظاهر التعبير عن الهوية وسط غالبية المسلمين المعاصرين (من غير أن ينفي ذلك مظاهر هوية أخرى لها قوتــــها وتأثيرها الذى من الممكن أحيانا أن يتفوق على قوة الإسلام وتأثيره). وهذا التداخل بين الدين والهوية لا يقتصر بالطبع على الإسلام، إذ أن الأديان المحلية مثلا تتداخل مع هوية معتنقيها وهكذا الأمر في حالة اليهود أو المسيحيين أو الهندوس أو البوذيين. إلا أن ما يضع الإسلام في مكانة خاصة ومتميزة (مقارنة مع الهندوسية أو البوذية أو الكونفوشيوسية مثلا) هو صدامه منذ القرون الوسطى مع المسيحية وتجدّد صدامه مؤخرا مع اليهودية ووقوع منطقة القلب لشعوبه في قلب أكثر منطقة

تستهدفها تحركات الاستعمار الجديد والصهيونية العالمية.

ويضع هذا الواقع شعوب هذه المنطقة وباقي الشعوب الإسلامية أمام أكبر تحد في تاريخها. وقدرة هذه الشعوب على مواجهة هذا التحدى بحكمة ونضج رهينة بحدوث تحولات جذرية في مجتمعات هذه الشعوب، وهي تحولات غير ممكنة في تقديرنا من غير طفرة فكرية تخرج هذه الشعوب من دائرة فكر الخرافة والمسلمات الدينية وتدخلها دائرة التفكير العقلاني. من غير هذه الطفرة الفكرية لن تتحقق تحولات السياسة والمجتمع والاقتصاد التي ستغير مصائر هذه الشعوب وتمكنها من اللحاق بباقي الشعوب التي تصنع المعرفة ولا تني تشكّل وجه العالم.

# بزوغ النبوة وصعودها: الأساس اليهودي والمسيحي (*)

محمد محمود

## تمهيد

النبوة ظاهرة ذات جذور قديمة فـي منطقة الشرق الأدنى. ورغم أن معرفتنا لتاريخ هذه المنطقة ما تزال محدودة وجزئية، إلا أن ما تكشّف حتى الآن من خلال المجهودات المتصلة والمثابرة لعلماء الآثار أماط اللثام عن بعض مظاهر النشاط النبوي المبكّر، وهو نشاط يرجّح الباحثون المعاصرون أنه منح اليهودية لاحقا نموذجها الأوَلي للنبوة.

ومن أقدم الأدلة الحفرية على النشاط النبوى النصوص التي عُثر عليها فـي موقع مدينة مارى (Mari) السومرية فـي شرق سوريا (تل حريرى) والتي ترجع للقرن الثامن عشر ق.م. وهذه النصوص تكشف عن نبوة لا تختلف كثيرا عن النبوة فـي إسرائيل القديمة.[1] ولاحظ بعض الدارسين ثلاثة عناصر مشتركة بين النبوة فـي مارى والنبوة التوراتية. وأول هذه العناصر هو عفوية هذه النبوة، بمعنى أنها طرحت نفسها كنبوة تلقائية صادرة عن وحي إلهي وتتصرّف باستقلال عن مؤسسة العرافة. وثاني العناصر أنها نبوة نابعة من حسّ رسالي، حسّ جعل الأنبياء يشعرون باستقلالهم عن السلطة الحاكمة وحفزهم لتوجيه رسالتهم لها من موقع الاستقلال هذا. وثالث العناصر هو عنصر ما وُصف بـ "الانجذاب" (ecstasy)،وهي ظاهرة اتخذت على ما يبدو أشكالا عديدة فـي تجارب أنبياء مارى. وعنصر الانجذاب هذا كان سمة لظاهرة نبوية انتشرت فـي رُقْعة واسعة شملت فلسطين وسوريا والأناضول، إذ وردت الإشارات له فـي النقوش الأرامية للمَلك زكّور (Zakkur)، ملك حماة، وفي إشارات المصادر الحِثّية للأنبياء.[2]

وكمثال على النبوة فـي مارى نأخذ ما يرد فـي أحد النصوص عندما يخاطب داغان (Dagan)، إلـه الزراعة والخصوبة عند الساميين الغربيين، الملك زِمْرى لِمْ (Zimri-Lim) عبر أحد أنبيائه وذلك فـي أوج الصراع بين ملك مَارى

(*) هذه الورقة هي مادة الفصل الأول من كتابي القادم عن النبوة والقرآن.

وحمورابي ملك بابل. وبلهجة لا تخلو من الشبه بلهجة الرب فـــي التوراة يهدّد الإله داغان حمورابي وحلفاءه ويَعد زِمرى لِم بالانتصار على أعدائه وحيازته على ممتلكاتهم.[3] وهذا المثال يحوى العَناصِر الأَرَبعة الأساسية لظاهرة النبوة ليس فقط فـــي مارى وإنما أيضا كما تبدّت فيما بعد فـــي اليهودية والمسيحية والإسلام، ونعني بها: الـــمُرسل (داغان فـــي مثالنا)، والـــرسول، والرسالة، والمخاطب بالرسالة (زِمرى لِم فـــي مثالنا).

## اليهودية

### النشوء والتأسيس

وبدخول بني إسرائيل مسرح النبوة فإن النبوة قُدّر لها أن تتطور لتبلغ مداها وتعبيرها السائد والمألوف لدينا.[4] وهذه النبوة كان من الممكن أن تظل نبوة قبلية ومحلية ومحدودة التأثير لولا أن الظروف التاريخية أفضت لنتيجة مغايرة ببروز المسيحية والإسلام وصعودهما وهما دينان خرجا من عباءة اليهودية ونشرا رؤيتها لتصبح رؤية عالمية. وقبل أن ننظر للنبوة اليهودية بشيء من التفصيل دعنا نلقي نظرة سريعة على التوراة بوصفها الوثيقة - الذاكرة التي حفظت تراث النبوة عند بني إسرائيل.

ما كان من الممكن لليهودية أن تصبح دينا مُنَظّما بدون اجتماع ثلاث آليات: آلية خارجية هي الدولة فـــي فترة صعود ملوك بني إسرائيل وبسط هيمنتهم (فترة المملكة الموحّدة تحت داود وسليمان وفترة مملكتي يهوذا وإسرائيل بعد انحلال المملكة الموحّدة) وآليتان داخليتان هما طبقة الكهنة والأحبار من ناحية والتوراة من ناحية أخرى. فالدولة اليهودية، مثلها وسائر الدول الأخرى فـــي منطقة الشرق الأدنى، احتاجت لإيدولوجية تساندها وتبرر سلطانها. أما الأحبار فإنهم قاموا بجمع مادة التوراة ونخلها والتأليف بين عناصرها لتشكّل المادةُ المنتخبة الكتابَ بشكله النهائي المعترف به. ولقد تداخلت سلطة الأحبار مع سلطة التوراة وتأكّدت وتركّزت اعتمادا عليها. وعندما نتحدّث عن سلطة التوراة فإننا نتحدّث عن سلطة النبوة كظاهرة، أما عندما نتحدّث عن سلطة الأحبار فإننا نتحدّث عن سلطة النبوة كمؤسسة، ولكن لابد أن نضع فـــي اعتبارنا أن الظاهرة والمؤسسة لا تنفصمان عن بعضهما في سياق اليهودية كدين مُنَظّم.

والكتاب المقدّس الذى صنّفه الأحبار يقع فـــي ثلاثة أقسام هي التوراة (**תורה** التعاليم، الشريعة) والأنبياء (**נביאים** ، نبِئيم) والكتابات (**כתובים**، كتبيم)، ولذا

يشير إليه اليهود أحيانا بكلمة (تَنَك) التي تتركب من الحروف الأولى لأقسامه. وتتكون التوراة من الأسفار الخمسة الأولى (Pentateuch) أو ما عُرِفَ بأسفار موسى نسبة للاعتقاد السائد أن موسى هو الذى كتبها.[5] أما قسم الأنبَياء فيحوى تسعة عشر سفرا تتعلق بقصص وأقوال وكتابات الأنبياء الذين أعقبوا موسى.[6] ويشمل قسم الكتابات أحد عشر سفرا وهي أسفار ذات طبيعة متباينة إذ تحوى الشعر والنبوة والتاريخ.[7] وهذه الأقسام لا تتساوى فـــي أهميتها إذ أن التوراة تأتي فـــي المرتبة العليا ويعقبها قسم الأنبياء. وفي كتابنا هذا لا نستعمل كلمة "توراة" بمعناها الضيق وإنما ككلمة عامة تشير لـــمجموع الكتاب المقدس عند اليهود والذى يطلق عليه المسيحيون "العهد القديم".

يرى بعض دارسي التوراة المعاصرين أن بذرة التوراة ترجع لعهد داود الذى حكم من حوالي عام 1000 إلى حوالي عام 962 ق.م. إلا أن ما كتب فـــي هذه الفترة لم يصل للغالبية الساحِقة من المواطنين إذ أن معرفة القراءة كانت مقصورة على فئة قليلة من الموسرين والكَتَبَة الذين كانوا يعملون فـــي خدمة هؤلاء الموسرين. وفي تقدير هؤلاء الدارسين أن ما كُتِبَ فـــي هذه الفترة كان موجها بالدرجة الأولى للأقلية النافذة التي كان داود فَـــي حاجة لسندها ودعمها.[8] ومن المرجّح أن الأسفار الخمسة الأولى قد اكتملت لتصل صيغتها الحالية حوالي عام 400 ق.م.، وهي الفترة التي أصبحت فيها التوراة دستورا لبني إسرائيل تحت زعامة الكاهن عزرا.[9] ويتفق غالبية علماء التوراة المعاصرين أن التوراة قد نشأت من امتزاج ثلاثة مصادر. وأول هذه المـــصادر هو مرويات شعبية قديمة انتقلت شفاهة عبر الأجيال والقرون، وهذه المرويات القديمة ترجع بدورها لأصلين، أصل كُتب على الأرجح نحو عام 950 ق.م. فـــي الجنوب فـــي فترة المملكة الموحّدة ويُشار فيه للإله باسم "يَهْوه" (יהוה، YHWH)، وأصل من الشمال يرجع عـــلى الأرجـــح لنحـــو عام 850 ق.م. ويشـــير للإلـــه باســـم "أيلوهيـــم" (אלהים، Elohim). أما المصدر الثاني فهو يرجع إلى نحو عام 650 ق.م. ومابعده، ويمثّله أسلوب فـــي الكتابة ونزعة لاهوتية تنعكس أفضل ما تنعكس فـــي سفر التثنية، وهو مصدر يرتبط تاريخيا بحركة الإصلاح التي تـــمّت فـــي فترة الملك يوشيا (621 ق.م.). والمصدر الثالث كهنوتي ويرجع للفترة من عام 550 ق.م وما بعدها وينصبّ اهتمامه على المسائل التعبدية والشعائرية وهي المسائل التي اكتسبت أهمية خاصة بعد سقوط أورشليم فـــي عام 587 ق.م.[10]

دعنا الآن نلتفت للنبوة اليهودية من حيث تعريفها وخصائصها ودورها. إذا نظرنا لمفهوم النبوة فـــي اليهودية فإننا نجد أن كلمة "نبي" العبرية (נביא، navi) لا

تختلف عن الكلمة العربية من حيث أنها تعني الإنباء أو الإخبار عن شيء سيحدث فـــي المستقبل، وإن كان معناها الإصطلاحي يشير للإنباء عن الغيب بإلهام أو وحي من الله. ولقد نشأت النبوة الإسرائيلية وعُرِّفت فـــي معارضة ظواهر أخرى ارتبطت بمعرفة الغيب مثل العرافة والكهانة والتنجيم، وربما كان الباعث لإستعمال كلمة نبي هو تاريخ هذه المواجهة والتأكيد على تفوَق النبوة بحكم الإيمان بـــمصدرها الإلهي.[(11)]

إلا أن واقع النبوة اكتسب تعقيدا آخر عندما تطوّرت وتحوّلت إلى مؤسّسة، إذ انتقلت المواجهة من مواجهة بين نبوءة النبي ونبوءة العرّاف لتصبح مواجهة داخل مؤسّسة النبوة نفسها بين نبوءة النبي الصادق ونبوءة النبي الكاذب. وأحد أكثر الأمثلة درامية على ذلك يَرِد فـــي سفر الملوك الأول عندما يجتمع آخاب ملك إسرائيل ويهوشافاط ملك يهوَذا فـــي السامرة ويستشيرا أربعمائة من أنبياء البلاط هل يدخلا فـــي حرب مع أرام (سوريا) ليأخذا مدينة رامُوت جلعاد (شرق نهر الأردن) أم لا. ويشير عليهما الأنبياء بدخول الحرب ويعداهما بالإنتصار. ولكن وعندما يستدعي الملكان نبيا آخر هو ميخا بن يَمْلَة فإنهما يسمعان ما لا يسرُّهما إذ يقول لهما "أرى شعب إسرائيل مبعثرين على الجبال كغنم بلا راع، والرب يقول هؤلاء لا قائد لهم، فليرجع كل واحد منهم إلى بيته بأمان" (ملوك الأول 17:22).[(*)] ولا يكتفي ميخا بن يملة بإلقاء نبوءته الصاعقة بل يستأنف ليكشف لآخاب سرّ نبوءة أنبياء البلاط "رأيت الرب جالسا على عرشه وجميع ملائكة السماء وقوف لديه، على يمينه وشماله. فسألهم الرب من يُغوى أخاب بالصعود للحرب فيموت في راموث جلعاد فأجاب هذا بشيء، وذاك بشيء آخر. وأخيرا خرج روح ووقف أمام الرب وقال أنا أغويه. فسأله الرب: بماذا؟ فأجاب أجعل جميع أنبيائه يَنطقونَ الكذب. فقال له الرب: أنت تَقدرُ أن تُغويَه، فافعل هكذا. ثم قال ميخا للملكَ: الرب قصد لك الشر، لكنه جعل روحَ الكذبَ في أفواه أنبيائك هؤلاء، فما نطقوا بالصدق" (ملوك الأول 19:22-23). ويخبرنا الكاتب التوراتي أن الملكين لم يأبها بنصيحة النبي وخرجا للقاء أرام وانهزما شرّ هزيمة.

إلا أن الإنباء عن الغيب يظل في واقع الأمر مجرد جزء من ظاهرة النبوة، إذ ليس من الضروري أن يكون كل ما يقوله النبي إنباءً عن الغيب. وهنا تأتي أهم خاصية

---

(*) اعتمدت في ترجمة الكتاب المقدس على ترجمة الأخبار السارة أو الترجمة المشتركة التي قام بها عدد من المختصين المنتمين لكنائس مختلفة.

للنبوة ونعني بها أن يعبّر النبي عن إرادة الرب تعبيرا صادقا وأن يكون صوته هو صوت الرب. ويمكننا القول إن هذه الخاصية هي التي تسبغ على النبوة معناها العام.[12] وبذا فالنبوة تستلزم مفهوما محدّدا للالــه، فإله النبوة إلــه "مُشَخْصَن" (personalized)، تصفه النصوص المقدّسة بلغة تفترض شبهه بالبشر، فهو يخاطب الأنبياء ويتحدّث معهم، وتحيله قصص هذه الأديان لشخص من شخوص أحداثها الدرامية، يتحدّث لغة بقية الشخوص، ومثلما ينفعلون ينفعل، وكثيرا ما تكون أفعاله ردودَ أفعال لما يفعلون.[13] دعنا نمثّل لذلك بهذا الاقتباس الجزئي من سِفر إرْمِيا حيث يتداخل صوت الرب وصوت النبي:

صوت إرميا: قال الرب لي

صوت الرب: قبل أن أصوّرك في البطن اخترتك، وقبل أن تخرج من الرّحم كرستُك وجعلتك نبيا للأمم.

صوت إرميا: فقلت: آه، أيها السيد الرب، أنا لا أعرف أن أتكلم لأني صغير.

صوت الرب: لا تقل إني صغير، أينما أرسلك تذهب، وكل ما آمرك به تقوله، لا تخف من مواجهة أحد، فأنا معك لأنقذك ... (1:4-8)

ورغم أن الحوار أعلاه حوار خاص إلا أنه يملك مغزى عاما إذ أنه يؤسس لسلطة إرميا ومصداقيته كنبي. وهكذا عندما يذهب برسالة ربه فإن صوته سرعان ما ينسحب ليسمع بنو إسرائيل صوت الرب:

صوت إرميا: اسمعوا كلام الرب يا بيت يعقوب، ويا جميع عشائر إسرائيل.

صوت الرب: أيُّ سوء وجد آباؤكم فيّ حتى ابتعدوا عني وتبعوا آلهة باطلة وصاروا باطلا؟ ... (إرميا 2:4-5).[14]

ولكن النبوة تحتاج لدليل "موضوعي" يثبت صدقها وصحتها (لأن هناك نبوة كاذبة أيضا، كما رأينا فــي مثال الأربعمائة نبي السابق). ومن ثم تنشأ، بالإضافة لعنصر النبوءة الصحيحة التي تتحقّق، خاصية أخرى هامة من خواص النبوة وهي خاصية المعجزة أو الفعل الخارق الذى لا يتحقّق إلا على يد نبي صادق النبوة.

دعنا نأخذ مثالين على المعجزة مما يحكيه الكاتب التوراتي عن إيليّا. يبعث الرب بنبيه إيليّا إلى الملك أخآب وفي الطريق ينزل فــي بيت أرملة تقوم برعايته، ويمرض ابن الأرملة مرضا شديدا ويموت. وتحزن الأرملة وتقول لإيلِيّا "مالي ولك يا رجل

الله! جئتني لتذكرني بذنوبي وتميت ابني؟" (ملوك الأول 18:17). وعندها يأخذ إيليّا جثة الابن ويضجعها على سريره ويصرخ "أيها الرب إلهي، لماذا أسأت إلى الأَرملة التي أضافتني فأَمَتّ ابنَها؟" (ملوك الأول 20:17). ويسمع الرب دعاء إيليّا المتوجّع ويعيد الحياة لابن الأرملة. وعندما يدفعه إيليّا لأمه تقول له "الآن علمت أنكَ رجل الله، وأن كلام الرب في فمك صادق حقا" (ملوك الأول 24:17).

إلا أن ما نلاحظه أن هذه المعجزة تقع فـــي دائرة الدراما الخاصة، فالحدث يقع فـــي داخل بيت الأرملة وهي الشاهد الوحيد على ما فعله إيليّا. ولعل هذا هو ما حدا بالخيال التوراتي أن ينسب لإيليّا معجزة أخرى تقع فـــي دائرة الدراما العامة ويشهدها "كل بني إسرائيل". وإن كانت معجزته فـــي الدائرة الخاصة هي معجزة "إحياء" فإن معجزته فـــي الدائرة العامة هي معجزة "إماتة" رمزية تعقبها إماتة واقعية أو مجزرة. يقابل إيليّا أخآب ويعلن استعداده لنصرة إله إسرائيل فـــي مواجهة الإله بعلِ، إله الكنعانيين، ويطلب من الملك أن يرسل ويجمع "كل بني إسرائيل على جبل الكرْمَل، مع أنبياء البعل الأربعَ مائة والخمسين، وأنبياء أشيرة الأربع مائة ... " (ملوك الأول 19:18).[15] وعندما يجتمع الجمع الحاشد والمهيب يطلب إيليّا ثورين يُقطّعان ويُوضعان على حطب ويطلب من الأنبياء أن يدعوا باسم آلهتهم ويدعو هو باسم ربه والمعبود الذى "منهما يشعل النار يكون الإله" (ملوك الأول 24:18). ويقرّب الأنبياء ثورهم ويرقصون حول المذبح ويبتهلون ولكن لا مجيب لدعواتهم. وعندها يتقدم إيليّا ويعدّ مذبحه ويدعو ربه، وفي الحال "نزلت نار الرب والتهمت المحرقة والحطب والحجارة والتراب وحتى الماء الذى في الخندق" (38:18). وعندما يشهد أفراد الشعب المعجزة يسقطون على وجوههم فَرَقا من الرب واعترافا بجبروته، وعندها يصبحون أداة طيعة في يد إيليّا لإنزال انتقام الرب وعقابه "فقال لهم إيليا: إقبضوا على أنبياء البعل، ولا يفلت منهم أحد. فقبضوا عليهم، فأنزلهم إيليا إلى نهر قيشون وذبحهم هناك" (ملوك الأول 40:18).

ورغم أهمية عنصر المعجزة فـــي تصوّر النبوة إلا أن تاريخ النبوة اليهودية مالبث أن تجاوزها وخاصة منذ القرن الثامن ق.م. بظهور مايوصف بالنبوة الكلاسيكية أو نبوة الأنبياء الذين بدأوا يكتبون أعمالهم مثل عامُوس وهُوشَع و إشَعْياء ومِيخا. ولقد

ركّزت النبوة فـــي طورها هذا على محتوى الرسالة التي حملها الأنبياء، ولهذ السبب عُرف هذا الطور أيضا بطور "التوحيد الأخلاقي".

**وظيفة النبوة**

نأتي الآن لوظيفة النبوة ودورها. وما نلاحظه بهذا الصدد أنه ورغم أن تجربة النبوة (أى التجربة التي يدّعي شخص بموجبها أنه نبي) فـــي التراث اليهودى تجربة ذات طبيعة خاصة فـــي أنها تفترض علاقة شخصية بين النبي والإله إلا أنها أيضا تجربة ذات بعد اجتماعي، إذ أن النبي يحمل رسالة لـــمجتمعه، وبذا تتحول علاقته الخاصة بالإله لعلاقة بين الإله ومجموع مجتمعه (كما رأينا فـــي مثال إرميا أعلاه). وفي واقع الأمر فإن النبوة لا أثر لها من غير هذا الدور الإجتماعي. ويعكس منطق النبوة العلاقة بين الإله والنبي بوصفها علاقة اصطفاء، أى أن النبي شخص يخصه الإله بالتكليف النبوى من دون سائر البشر (ولقد رأينا فـــي مثال إرميا كيف أن الرب قد اصطفاه حتي قبل ميلاده). وإذا أنعمنا النظر سنجد أن منطق الاصطفاء هذا منطق ذو بعد اجتماعي يشمل بالضرورة مجتمع النبي، فالإله لا يصطفي النبي فقط وإنما يصطفي أيضا المـــجتمع الذى يحمل النبي رسالته له، وفي واقع الأمر من الممكن أن نقول إن المنطق الداخلي لعملية الاصطفاء هذه يقتضي تقديم الجماعة على الفرد بمعنى أن الإله يصطفي الجماعة التي يريد مخاطبتها ثـــم يصطفي بعد ذلك الفرد الذى يريد أن يبعثه لهذه الجماعة حتي وإن كان هذا الفرد يشعر بأنه غير مؤهل لتحمّل تبعات النبوة.

من الممكن أن نمثّل لما قلناه بما يرويه الكاتب التوراتي عن "اللحظة التأسيسية" فـــي اليهودية، لحظة ميلاد نبوة موسى. فحسبما يروى سفر الخروج فإن موسى، بينما كان يرعى فـــي حُوريب (سيناء أو الطُّور)، رأى شجيرة تشتعل بالنار من غير أن تحترق، وعندما اقترب منها خاطبه الرب من وسطها وقال له "أنا إله آبائك، إله ابراهيم وإسحق ويعقوب ... نظرت إلى معاناة شعبي الذين في مصر، وسمعت صراخهم من ظلم مسخريهم وعلمت بعذابهم، فنزلت لأنقذهم من أيدى المصريين وأخرجهم من تلك الأرض إلى أرض رحبة تدرّ لبنا وعسلا، إلى موطن الكنعانيين والحثّيين والأموريين والفرزّيين والحوّيين واليبوسيين. والآن ها صراخ بني إسرائيل وصل إليّ ورأيت كيف يجور المصريون عليهم، فتعال أرسلك إلى فرعون لتخرج شعبي بني إسرائيل من مصر" (خروج 3:6-10). وهكذا نرى حسب منطق هذه "اللحظة التأسيسية" أن الإله ينفعل بحال بني إسرائيل، ولأنه قد اصطفاهم فإنه يخصّص اصطفاءه لهم باصطفاء موسى ليصبح وسيلته لتخليصهم. إلا أن موسى

لا يشعر أنه أهل لهذا التكليف ويرد على هذا التكليف الجسيم قائلا "من أنا حتى أذهب إلى فرعون وأُخْرِجَ بني إسرائيل من مصر؟" (خروج 11:3)، وعندما يطمئنه الإله أنه سيكون معه، يرد موسى مجددا "إذا ذهبت إلى بني اسرائيل وقلت لهم إله آبائكم أرسلني إليكم، فإن سألوني ما اسمه فماذا أجيبهم" (خروج 13:3)، وعندما يخبره الإله باسمه ويحيطه علما بما يجب أن يفعل وما سيحدث لايلبث موسى أن يثير اعتراضا جديدا "هم لا يصدقونني ولا يسمعون لكلامي، بل يقولون لم يظهر لك الرب" (خروج 1:4). ويمده الإله فـــي هذه اللحظة بعلامتين يثبت بهما صدقه، عصاه التي تنقلب حيّةً ويده التي تخرج من جيبه بيضاء مثل الثلج، ويخبره عن علامة ثالثة وهي قدرته على تحويل ماء النيل لدم عندما يسكبه على اليابسة. وعندها يثير موسى اعتراضا يائسا يتعلق بعدم قدرته على الإبانة فيقول "يا رب ما كنت يوما رجلا فصيحا، لا بالأمس ولا من يوم كلمتني أنا عبدَكَ بل أنا بطيء النطق وثقيل اللسان" (خروج 10:4). ورغم أن الإله يطمئنه مرة أخرى إلا أن موسى يرد قائلا بما يشبه التمرد أو اليأس "يا ربُّ أرسل أحدا غيرى" (خروج 13:4). وفي هذه اللحظة وحسبما يحكي لنا الكاتب التوراتي "غضب الرب على موسى غضبا شديدا" (خروج 14:4). إلا أن مقاومة موسى تفضي لما يشبه التسوية، إذ أن الرب يقبل أن يَدْخُل خطتَه عنصرٌ جديد هو هارون، ويقول لموسى "أعرف هارون اللاوى أخاك أنه فصيح اللسان ... فكلمه أنت بما تريد أن ينطق به، وأنا أعينكما على ما تقولانه وأعلّمكما وأريكما ما تعملانه، وهو يخاطب الشعب عنك وينطق باسمك، وأنت تكونَ له كأنك اللهُ يوحى إليه" (خروج 14:4-16). وعندها يمتثل موسى لإصطفائه وينطلق حاملا رسالته.

إلا أن النموذج الدرامي الأعلى الذى تقدمه المادة التوراتية لهذه المقاومة للتكليف النبوى ومحاولة التملّص من ثقل النبوة هو بلا شك قصة يونان (يونس) الذى يبعثه الإله إلى أهل نِينَوى، عاصمة الأشوريين والمدينة العظيمة التي "صعدت أخبار شرورها" إلى الرب. إلا أن يونان يقرر أنه لا يستطيع تحمّل وطأة رسالة الإله ويقوم "إلى مدينة تَرْشيش هربا من وجه الرب" (يونان 3:1).[16] بَيْدَ أن السفينة التي يأخذها يونان لا تلبث أن تحيط بها الأنواء وتوشك أن تتحطّم، وينال الهلع من ملاحي السفينة الذين يحدسون أن وراء هذه الأنواء يَدّ إله غاضب. وحتى يعرفوا سبب بليتهم يقومون بإلقاء قُرَع، وعندما تقع القُرْعَة على يونان يقرر الملاحون بعد يلقوا به فـــي البحر. ويتلقّف يونانَ حوتٌ عظيم ويمكث فـــي جوفه ثلاثة أيام

وثلاث ليال. عندها، وقد اكتنفته ظلمة أحشاء الحوت ولُجج البحر، يدرك يونان ألا مهرب من قدره كحامل رسالة، ويصرُخ من جوف الهاوية داعيا ومستغفرا، وعندها يأمر الربُّ الحوتَ فيقذف يونانَ إلى البرّ ليذهب طائعا إلى نينوى ويبلّغها رسالة ربه.

ولقد مدّد المفهوم التوراتي للنبوة هذا الدور التوسطي بين الرب والبشر الذى يقوم به النبي عندما ينقل رسالة الإله ليشمل الشفاعة، وذلك عندما يستعطف النبيُّ الإلهَ ويقف فـي وجه غضبه. ونرى نموذجا لهذه الشفاعة فـي قصة العجل الذهبي الذى يرتدّ بنو إسرائيل لعبادته وهم فـي انتظار هبوط موسى عليهم من جبل سيناء. وعندما يثور غضب الرب ويقول لموسى "والآن دع غضبي يشتد عليهم فأفنيَهُم وأجعلك أنت أمة عظيمة" (خروج 10:32)، يتضرّع موسى له قائلا "لماذا يشتد غضبك على شعبك الذين أخرجتهم من مصر بقوة عظيمة ويد قديرة، أفلا يقول المصريون إن إلههم أخرجهم من هنا بسوء نية، ليقتلهم في الجبال ويفنيَهُم عن وجه الأرض، إرجع عن شدة غضبك وعُدْ عن الإساءة إلى شعبك، وأذكر إبراهيم وإسحاق ويعقوب عبيدك الذين أقسمت لهم بذاتك وقلت لهم إني أكثِر نسلكم كنجوم السماء وأعطيكم جميع هذه الأرض التي وعدتكم بها، فترثونها إلى الأبد" (خروج 32:11-13). وتنجح شفاعة موسى إذ أن الرب يندم على ما اعتزم فعله ويتراجع عن إيقاع العذاب الذى توعّد به (خروج 14:32).

وكان من الطبيعي للنبوة بحكم دورها الإجتماعي أن تتحوّل إلى مؤسّسة عندما استدعت حاجات وظروف مجتمع بني إسرائيل ذلك. وهكذا اندمج دور النبوة فـي أدوار اجتماعية أخرى مثل القضاء والسياسة. فالنبية دبورة مثلا تقوم بدور القاضية فـي المرحلة المبكّرة التي سبقت قيام مملكة بني إسرائيل وهي تملك من السلطة والتأثير ما يجعلها قادرة على توجيه أمر لقائد عسكرى بإعداد جيش لمقاتلة الكنعانيين. وبعض الأنبياء كانوا قوة فاعلة فـي دائرة النخبة الحاكمة، وكان لهم تأثيرهم السياسي عبر علاقتهم الوثيقة بالبلاط. فمثلا، ناثان النبي كان مستشارا لداود فـي أورشليم ولعب دورا مساعدا فـي إنتقال الـمُلك لسليمان،[17] وإشَعْياء كان مستشارا فـي بلاط حَزَقيّا ملك يهوذا وكان من مناصرى سياسة مهادنة الأشوريين وعدم الدخول فـي تحالف مع المصريين والكوشيين، وحتى يمثّل لموقفه تمثيلا دراميا فإنه يمشي عاريا وحافيا ثلاث سنين ليُظهر للملك ولبني إسرائيل ما

سيلحق بمصر وكوش من مهانة على يد الأشوريين (إشعياء 20:2-6).

والمؤسسة الأخرى الهامة التي لعب الأنبياء دورهم خلالها كانت الهيكل والذى مثّلت طقوسه وشعائره عنصرا أساسيا من عناصر اليهودية. ونجد فـــي المادة التوراتية صدى لنزعة معادية للطقوسية، وهي نزعة ترى فـــي الطقوسية تمسكا بالقشور يسلب الممارسة الدينية بعدها الروحي والأخلاقي. وكنموذج على هذه النزعة نقرأ فـــي سفر إشَعْياء "ما فائدتي من كثرة ذبائحكم، شبعت من مُحرقات الكباش وشحم المسمنات، دم العجول والكباش والتيوس ما عاد يرضيني. حين تجيئون لتعبدوني، من يطلب ذلك منكم لا تدوسوا بيتي بعد اليوم، وبتقدماتكم الباطلة لا تجيئوا إليّ، فرائحة ذبائحكم معيبة عندى. شعائر رأس الشهر والسبت، والدعوة إلى الصلاة لا أطيقها، ولا أطيق مواسمكم واحتفالاتكم، رؤوس شهوركم وأعيادكم كرهتها نفسي، صارت ثقلا عليّ وسئمت احتمالها. إذا بسطتم أيديكم للصلاة أحجب عينَيّ عنكم، وإن أكثرتم الدعاء لا أستمع لكم، لأن أيديكم مملوءة من الدماء" (1:11-15). وكان من الطبيعي أن تؤدى هذه النزعة لتوتر وصدام بين الأنبياء والكهنة، وهو أمر نجد نموذجا له فـــي الصدام بين النبي عاموس والكاهن أمَصْيا الذى يحرّض ملك إسرائيل ضد النبي، ويرد عاموس على أمصيا ردا يحمل نبوءة قاسية وعنيفة قائلا "... هذا ما قاله الرب: تزني امرأتك في المدينة ويسقط بنوك وبناتك بالسيف، وتُقْسَم أرضُك بالحبل، وأنت تموت في أرض نجسة، ويُسْبَى شعب إسرائيل عن أرضه" (عاموس 17:7). إلا أن واقع الأمر يشير إلى أن هذا الموقف لم يكن موقفا عاما وأن العلاقة بين الأنبياء ومؤسسة الهيكل ظلت على وجه العموم علاقة وطيدة. هذه العلاقة نراها واضحة فـــي حالة أنبياء مثل صموئيل وإرميا وحِزْقِيال وزكريا.[18]

وخبر المواجهة بين النبي ميخا بن يَمْلَة والأربعمائة نبي يشير لظاهرة ما عُرف بالجماعات أو العُصَب النبوية، وهي جماعات يبدو من وصفها أنها أقرب لجماعَات المنجذبين وتعتريهم حالات شبيهة بحالات الوَجْد الصوفي، وعندها "يتنبأون". ويرجّح بعض الباحثين المعاصرين أن ظاهرة الأنبياء المنجذبين هذه انتقلت إلى بني إسرائيل نتيجة احتكاكهم بالكنعانيين، إذ أنها إحدى سمات ديانة بَعْل.[19] وصعود هؤلاء الأنبياء وتعاظُم نشاطهم فـــي الفترة المبكّرة لمملكة بني إسرائيل ارتبط ارتباطا وثيقا بظروف المخاطر الخارجية التي تعرضت لها المملكة، ويظهر دورهم السياسي بجلاء فـــي علاقتهم الوثيقة بالبلاط ومشاركتهم فـــي إلهاب الشعور القومي. هؤلاء الأنبياء كانوا أنبياء "شعبيين" وينتمون لطور النبوة السابق على النبوة الكلاسيكية.

والجماعات النبوية تشير إلى أن ظاهرة النبوة كانت من الانتشار والتأثير والقبول إلى حد أنها أصبحت "احترافا" يمتهنه البعض. وهذه الكثرة لمن ادعوا النبوة أو

امتهنوها تنعكس فـــي الإدعاء التلمودى أن عدد الأنبياء عند بني إسرائيل يصل مئات الآلاف، وهذه مبالغة لا تستند إلى واقع تاريخ النبوة اليهودية، إذ أن التوراة تقدّم عددا محدودا من الأنبياء لا يتجاوز الخمسة وخمسين نبيا. وفي واقع الأمر فإن ما تقدمه التوراة هم صفوة الأنبياء الذين يعترف التراث اليهودى ويحتفي بهم. ولاشك أن اختيار هؤلاء الأنبياء واعتمادهم لم يتم اعتباطا وإنما كان حصيلة عملية طويلة وبطيئة محّصت مادة التراث النبوى تمحيصا ونخلتها نخلا لتنقل بعض تجاربها ورؤاها وقصصها من حيز "الظاهرة" و"الادعاء" إلى حيز "الــمُعترف به" و"الــمُؤسّس"، من مجال النبوة "الشعبية" إلى مجال النبوة "الرسمية"، من نطاق نبوة "الذاكرة المحلية" إلى نطاق نبوة "الذاكرة العامة"، من منطقة النبوة "الخاملة" إلى منطقة النبوة "الفاعلة".

و لم يتوقّف دور من وضعوا التوراة على جمع مادتها وتحريرها وإنما تعداه إلى دور آخر هام وهو "إغلاق" النص التوراتي وإعلان انقطاع النبوة وانتهائها. وانقطعت النبوة اليهودية فـــي فترة الهيكل الثاني، لتنتقل سلطتها نهائيا للأحبار الذين أكّدوا أن نبوة موسى هي ذروة النبوة وجماعها وأن أية نبوة تالية لا تضيف فـــي واقع الأمر شيئا ذا بال لليهودية.[20] هذا لم يعن بالطبع عدم الاعتراف بنبوة الأنبياء الذين أتوا بعد موسى، وإنما يعني بالدرجة الأولى التأسيس لمركزية موسى، ومن ثم التأسيس لمركزية التوراة (بمعنى أسفار موسى الخمسة)،

إذ تصبح النبوة قبل موسى تمهيدا لظهوره على المسرح وتصبح بعده سلسلة تجليات تصدر عن نبعه وتستقي منه.

**إله النبوة**

دعنا الآن ننظر للعلاقة بين النبوة وإله النبوة. والسؤال الذى لابد من طرحه فـــي البداية هو: هل إله النبوة سابق على النبوة أم النبوة سابقة على إله النبوة؟ وسؤالنا يفترض ضمنيا أن هناك فرقا بين مفهوم "الإله" بمعناه المجرد ومفهوم "إله النبوة". فعندما نقرأ الجملة الإفتتاحية فـــي سفر التكوين التي تقول "فـــي البدء خلق الله السماوات والأرض" فإن ما يتبادر إلى ذهننا هو تصور الإله الخالق. هذه هي اللحظة التي لا يبدأ فيها فقط تاريخ العالم وتاريخ الإنسان وإنما أيضا تاريخ الله. إلا أن هذا لا يعني بالطبع أن الله والعالم وُجدا فـــي نفس الوقت، إذ أن منطق الجملة الإفتتاحية لسفر التكوين واضح وبسيط وهو أن وجود الله سابق على وجود العالم والإنسان. وهذا منطق يمتدّ بطبيعة الحال للنبوة، إذ أن الله ذو وجود سابق على ومستقل عن النبوة. هذه واقعة بديهية ولا تحتاج لإثبات حسب منطق اليهودية (والمسيحية والإسلام). إلا أن هذا المنطق لا يستقيم، فـــي رأينا، عندما ننظر لظاهرة

للنبوة، وخاصة النبوة التوراتية، إذ أن الفحص الدقيق لمادة هذه النبوة يوضّح أن النبوة صاغت إلاهها وصوّرته طبقا لحاجاتها، والنبوة بهذا المعنى هي الشرط الأولي والموضوعي الذى أنتج إله النبوة بصوته "التاريخي" المعروف وملامحه المتميزة. إلا أن النبوة التوراتية فـــي صياغتها لإلهها "الخاص" اعتمدت على "مادة خام" هي الإله "العام" أو الإله الخالق الذى تقدمه المادة الأسطورية لشعوب الشرق الأدنى.

جملة سفر التكوين الافتتاحية أعلاه تضع الإله الخالق وعلى التو فـــي إطار الزمان ("فـــي البدء") وإطار المكان ("السماوات والأرض") وهما الإطاران اللذان يعرّفان الفعل الإلهي حسب النظرة التوراتية. وكلمة "السماوات" فـــي هذه الجملة الافتتاحية تعطينا الحدود القصوى لمجموع الصورة الكونية (cosmology) للتوراة، وما يعقب ذلك من وصف لحركة الخلق الإلهي الذى يتجلي تدريجيا عبر ستة أيام يخلق فيها الله النور والسماء والأرض والنباتات والحيوانات ثم يكلل كل ذلك بخلق الإنسان ليستريح فـــي اليوم السابع. حركة الخلق الصاعدة هذه تستضمر مركزية الإنسان إذ أن العالم يصبح خاضعا للإنسان منذ اللحظة التي يُخلق فيها الإنسان: "وقال الله: لنصنع الإنسان على صورتنا كمثالنا، وليتسلط على سمك البحر وطير السماء والبهائم وجميع وحوش الأرض وكل ما يدب على الأرض" (تكوين 26:1). وليس ذلك فحسب، إذ أن تاريخ الله نفسه يصبح منذ تلك اللحظة هو تاريخ علاقته بالإنسان.

والكاتب التوراتي يعرض هذه العلاقة كعلاقة ذات طبيعة عامة فـــي الجزء الافتتاحي الممتد من الأصحاح الأول إلى الأصحاح الحادى عشر والذى يحكي قصة التاريخ البدئي الذى نقرأ فيه بعد خلق آدم وحواء عن سقوطهما وطردهما من الجنة ثم وقوع الطوفان الذى أباد الخليقة إلا من حمله نوح فـــي فُلْكه وينتهي هذا التاريخ بقصة برج بابل وتشتت البشر على وجه الأرض. الإله الذى يظهر فـــي هذا الجزء هو الإله "العام" الذى أشرنا له أعلاه، الإله "الشخصي" الذى أنتجه العقل الأسطورى ليفسر وجود العالم ووجود الإنسان. وحسب النظرة التوراتية فإن هذا الإله لم يخلق العالم فقط وإنما ندم أيضا على الطوفان الذى بعثه لتدمير الحياة ودخل فـــي ميثاق مع الإنسان وكل الأحياء من "الطيور والبهائم ووحوش الأرض" ألا "ينقرض ثانية بمياه الطوفان أى جسد حي، ولن يكون طوفان آخر لخراب الأرض" (تكوين 10:9-11).

إلا أن الكاتب التوراتي لا يلبث أن يتخلى عن هذا الإله "العام" ليصنع إلهه "الخاص"، وهو الإله الذى يتزامن ظهوره مع ظهور إبراهيم. ومنذ اللحظة التي يدخل

فيها هذا الإله مسرح القصة التوراتية تنحصر قصة علاقة الله بالإنسان فـــي علاقته ببني إسرائيل، فهذا الإله يختار بني إسرائيل من دون بقية البشر ليصبحوا "شعبه" الذى يحتل منطقة الضوء بينما تنسحب بقية الشعوب لمنطقة الظل، وبذا تصبح قصة بني إسرائيل وقصص أنبيائهم بمثابة المـــجاز الذى يجسّد "التاريخ" الخلاصي للبشرية.[21] وهكذا وفي موازاة مركزية الإنسان فـــي علاقته بالعالم يقدّم الخيال التوراتي مركزيةً أخرى وهي مركزية النبوة، وخاصة نبوة بني إسرائيل، فـــي "التاريخ" الخلاصي للإنسان. (وعنصرا النبوة و"التاريخ" الخلاصي هذان ما لبثا أن أصبحا عنصرين أساسيين فـــي إعطاء المسيحية والإسلام جذورهما وذاكرتهما التأسيسية).

**الآباء**

ويربط الكاتب التوراتي حركة التاريخ البدئي بقصة إبراهيم ربطا مكانيا وربطا زمانيا. فمكانيا تبدأ قصة إبراهيم فـــي مدينة أور التي تقع مثل بابل فـــي جنوب مابين النهرين، وزمانيا فإن الكاتب يحرص على إثبات سلسلة نسب إبراهيم الطويلة التي يقف فـــي أعلاها سام، ابن نوح. وإبراهيم (أو أبرام قبل أن يغيّر الربُّ اسمه)، هو الأب المؤسّس للمجموعة التي عُرفت فيما بعد بالعبريين وبني إسرائيل وأول من أطلقت عليه التوراة اسم نبي، وتبدأ قصته بهجرته من أور إلى حاران (شمال نهر الفرات) ثم إلى أرض كنعان (منطقة فلسطين ولبنان). وتفاجئنا القصة التوراتية من غير أى تمهيد وبتقريرية محضة باتصال الإله بإبراهيم، إذ نقرأ "وقال الرب لأبرام: ارحل من أرضك وعشيرتك وبيت أبيك إلى الأرض التي أريك، فأجعلك أمة عظيمة وأباركك وأعظّم اسمك وتكون بركة. وأبارك مباركيك وألعن لاعنيك، ويتبارك بك جميع عشائر الأرض" (تكوين 12:1-3).[22] وعندما يصل إبراهيم إلى أرض الكنعانيين يظهر الرب مرة أخرى ليقول له "لنسلك أهب هذه الأرض" (تكوين 12:7).[23] وهكذا فإن نبوة إبراهيم لا تؤسس لفكرة إعداد النبي لنفسه عبر تجربة روحية معينة حتى يكون فـــي حالة تؤهله للتلقي عن الإله. ما تؤسس له نبوة إبراهيم فـــي الواقع هو فكرة الاصطفاء المتمثلة في اصطفاء الله لإبراهيم. والكاتب التوراتي يخبرنا بهذا الاصطفاء من غير أن يهيئنا له أو يشرح لنا ما ارتكز عليه. وتحمل نبوة إبراهيم بذرة الفكرتين المركزيتين اللذين تدور حولهما أسفار التوراة الخمسة الأولى، وهما فكرة "شعب الله المختار" وفكرة "أرض الميعاد". وإله نبوة إبراهيم إله ينحاز لنسل إبراهيم ويعادى الكنعانيين. وعلى مستوى آخر يتجلى هذا الانحياز لنسل إبراهيم فـــي المادة التوراتية كحركة ثنائية تتوتر بين قطبى الانحياز والإقصاء: فبين ابنى إبراهيم هو انحياز لإسحاق وإقصاء لإسماعيل، وبين ابنى إسحاق هو انحياز ليعقوب واقصاء لعِيسَو، وبين أبناء يعقوب هو انحياز ليوسف وإقصاء لباقي إخوته.

وكما رأينا فـــي الأمثلة التي اقتبسناها فإن نبوة إبراهيم عبرّت عن حضور الإله واتصاله به عبر وسيلة الصوت ووسيلة اللغة. ويضيف الكاتب التوراتي لهاتين الوسيلتين وسيلة أخرى هي وسيلة الرؤيا عندما يحكي "ولما مالت الشمس الى المغيب وقع أبرام في نوم عميق، فاستولى عليه رعب ظلام شديد، فقال له الرب: اعلم جيدا أن نسلك سيكونون غرباء في أرض غير أرضهم، فيستعبدهم أهلها ويعذبونهم أربعمائة سنة ... " (تكوين 15:12-13).

وتتكرّر وسيلة الرؤيا هذه فـــي حالة يعقوب، وإن كان الكاتب التوراتي يحيطها بجو أكثر درامية وهو يحكي عن يعقوب عندما يبيت فـــي أرض خلوية وهو فـــي طريقه إلى حاران ويرى حلما يشاهد فيه سُلّما قائما على الأرض ورأسه يمس السماء والملائكة تصعد وتهبط عليه ويرى الرب واقفا فوقه، ويقول له الرب "أنا الرب إله إبراهيم أبيك وإله إسحاق. الأرض التي أنت نائم عليها أهبها لك ولنسلك" (تكوين 28:12-13). إلا أن الكاتب التوراتي يسبغ على يعقوب امتيازا خاصا هو امتياز ملامسة الإله عندما يحكي لنا هذه الحادثة الغريبة التي تقع ليعقوب فـــي طريق عودته من حاران "وبقي يعقوب وحده، فصارعه رجل حتى طلوع الفجر. ولما رأى أنه لا يقوى على يعقوب في هذا الصراع، ضَرَبَ حُقّ وركه فانخلع. وقال ليعقوب: طلع الفجر فاتركني، فقال يعقوب: لا أتركك حتى تباركني. اطلقني لانه قد طلع الفجر. فقال لا أطلقك إن لم تباركني. فقال الرجل: ما اسمك؟ قال: اسمي يعقوب. فقال: لا يدعى اسمك يعقوب بعد الآن بل إسرائيل، لأنك غالبت الله والناس وغلبت. وسأله يعقوب: أخبرني ما اسمك؟ فقال: لماذا تسأل عن اسمي، وباركه هناك. وسمى يعقوب ذلك الموضع فنوئيل، وقال: لأني رأيت الله وجها إلى وجه ونجوت بحياتي" (تكوين 32:24-30). وهكذا فإن الكاتب التوراتي يكثّف حضور الإله فـــي هذه الحادثة تكثيفا أقصى، إذ أن الإله ليس مجرد صوت أو حضورا رؤياويا وإنما هو أيضا إنسان مجسّد يدخل بلحمه ودمه فـــي صراع مع يعقوب.[24]

**موسى**

ورغم أن نبوة إبراهيم وإسحاق ويعقوب سابقة على نبوة موسى إلا أن موسى هو فـــي واقع الأمر النبي الـــمؤسّس لليهودية والقمة التي تجسّد نبوتها. فموسى هو الذى نقل اليهودية إلى مرحلتها "اليهَوية" إذ أصبح لإله إبراهيم وإسحاق ويعقوب "الخاص" اسم وهو يَهْوَه،[25] وموسى هو الذى نقل اليهودية إلى مرحلة الدين المؤسّس، مرحلة التوراة أو الشريعة. وبميلاد يَهْوَه وُلد الإله الغيور المـــحارب الذى هيمن على تاريخ اليهودية وتمدّد فيما بعد ليصبح إلـــه المسيحية والإسلام أيضا.[26]

ويدخل إله نبوة موسى مسرح التاريخ الخلاصي ليس فقط بانحياز إله الآباء وإنما أيضا بدرجة عنف لا نشهدها فــي سيرة إله الأباء. وكما أشرنا أعلاه فإن نبوة موسى أعطت الإله اسما علما، يهوه، وأضحت مهمة موسى الأولى والعاجلة هي استنقاذ بني إسرائيل من استعباد المصريين. وخطة يهوه لتنفيذ ذلك هي الدخول فــي مواجهة مع فرعون ومعاقبة سائر المصريين إن لم يصدع لما يأمر موسى بفعله. ورغم قدرة يهوه على هداية فرعون أو استبداله بفرعون آخر أكثر استجابة لرسالته إلا أن خطته تقتضي، على العكس، التأثير على فرعون ليصبح عنيدا ومتصلبا: "ولكني أُقَسِّي قلب فرعون" (خروج 3:7). وفي هذه المواجهة بين يهوه وموسى من ناحية وفرعون من ناحية أخرى فإن الكاتب التوراتي يحشد أقصى ما فاضت به قريحته من تفاصيل تنضح بالعنف والوحشية فيما عُرف بـــ "البلايا العشر". وأولى هذه البلايا، بعد أن يرفض فرعون إطلاق بني إسرائيل، هي تحويل موسى ماء النيل دما "والسمك الذى في النهر مات وأنتن النهر، فلم يقدر المصريون ان يشربوا من مائه، وكان الدم في جميع أرض مصر" (خروج 21:7). وثانية البلايا هي الضفادع التي تغطي كل أرض مصر. وثالثة البلايا هي البعوض الذى يهجم على الناس وحيواناتهم، ويصور الكاتب التوراتي حجم البلية ومداها بقوله "وصار كل تراب الأرض بعوضا فــي جميع أرض مصر" (خروج 13:8). ورابعة البلايا هي الذباب الذى يدخل بيت فرعون وبيوت عبيده ويخرّب كل أرض مصر (خروج 24:8). وخامسة البلايا وباء ثقيل يصيب كل المواشي من خيول وحمير وجمال وثيران وغنم، ولا ينسى الكاتب التوراتي فــي وصفه لهذه البلية أن يضيف "فماتت مواشي المصريين كلها، وأما مواشي بني إسرائيل فما مات منها واحد" (خروج 6:9). وسادسة البلايا تقع عندما يأخذ موسى رمادا ويذروه نحو السماء فيصير "قروحا وبثورا في الناس والبهائم" (خروج 10:9). وسابعة البلايا تقع عندما يمدّ موسى عصاه نحو السماء وعندها "أرعد الرب وأبرق نارا جرت على الأرض، وأمطر الرب بَرَدًا، فكان البَرَد والنار بين البَرَد شيئا عظيما لم يكن له مثيل في أرض مصر منذ سكنها بشر. وضرب البَرَد في جميع أرض مصر كل ما في البرّيّة من الناس والبهائم والأعشاب وكسّر كل شجرة فيها" (خروج 23:9-25). ومجددا، لا ينسى الكاتب التوراتي أن يضيف أن أرض جاسان، حيث كان بنو إسرائيل، لم يصبها البَرَد. وثامنة البلايا هي الجراد الذى "غطى كل وجه الأرض حتى أظلمت الدنيا. وأكل الجراد جميع عشبها وكل ما تركه البَرَد من ثمر الشجر، فما بقي شيء من الخضرة في الشجر ولا في عشب البرية في جميع أرض مصر" (خروج 15:10). وتاسعة البلايا هي الظلام، إذ يمدّ موسى يده نحو السماء فيخيم "ظلام حالك على جميع أرض مصر ثلاثة أيام. فما كان الواحد يبصر الآخر، ولا كان أحد يقوم من مكانه ثلاثة أيام. أما بنو إسرائيل

فكان لهم نور في مساكنهم" (خروج 10:22-23). ويتوّج يهوه بلاياه ببليته العاشرة، وهي البلية الأكثر فظاعة، وذلك عندما يقتل كلّ بكر في أرض مصر "من بكر فرعون الجالس على عرشه الى بكر الجارية التي وراء حجر الطحن، ويموت أيضا جميع أبكار البهائم" (خروج 11:5). عندها ينكسر عزم فرعون وعناده ويسمح لبني إسرائيل بالخروج.(27)

إلا أن الكاتب التوراتي لم يشأ أن يختم قصته عند هذه النقطة. وهكذا تتواصل القصة ونقرأ أن الرب "قسّى قلب فرعون" الذى يندم على قراره ويخرج في أعقاب بني إسرائيل بعدته وعتاده ويدركهم عند البحر الأحمر. وعندها يرفع موسى عصاه ويمدّ يده للبحر، وينشقّ البحر ويدخل بنو إسرائيل في وسطه على اليابسة ويعبرون "والماء لهم سور عن يمينهم وعن يسارهم" (خروج 14:22). وعندما يحاول المصريون اللحاق بهم يرجع ماء البحر ويغطي "المركبات والفرسان وجميع جيش فرعون ... وما بقي منهم أحد" (خروج 14:28). وهكذا يدفع الكاتب بأحداث قصته لنقطة ذروة أعلى تتيح ليهوه أن يحقّق أقصى انتقام من فرعون والمصريين.

يعكس كل هذا صورة موسى النبي- البطل. إلا أن نبوة موسى لا تكتمل إلا بعد الخروج وفي فترة التيه في صحراء سيناء (التي امتدت حسب القصة التوراتية أربعين عاما) عندما يصبح أيضا النبي- المُشرِّع. وارتبطت هذه المرحلة من سيرة موسى بتجديد يهوه لميثاقه مع بني إسرائيل إذ يقول له "والآن إن سمعتم كلامي وحفظتم عهدى فإنكم تكونون شعبي الخاص بين جميع الشعوب، فالأرض كلها لي. وأنتم تكونون لي مملكة كهنة وأمة مقدسة. هذا هو الكلام الذى تقوله لبني اسرائيل" (خروج 19:5-6). هذه هي المرحلة التي يأتي فيها موسى بشريعة بني إسرائيل بعد صعوده لجبل سيناء ومقابلته للرب. وهذه اللحظة، برمزية الصعود للقمة، تمثل في واقع الأمر ذروة النبوة الموسوية. ولا ينسى الكاتب التوراتي أن يجعل لسائر معاصرى موسى من بني إسرائيل حظا في خصوصية هذه اللحظة الفريدة "وحلّ مجد الرب على جبل سيناء وغطّاه السحاب ستة أيام. وفي اليوم السابع دعا الله موسى من وسط السحاب. وكان منظر مجد الرب كنار آكلة على رأس الجبل أمام عيون بني اسرائيل" (خروج 24:16-17).

ورغم حرص الكاتب التوراتي على التأكيد في مواطن معينة على استجابة بني إسرائيل أجمعهم لرسالة موسى، إلا أن المادة التوراتية تدلّ، وحتى في هذه الفترة المبكرة، على أن عبادة يهوه لم تتغلب تغلبا تاما على التراث الوثني بين العبريين. ويتضح هذا في أكثر تجلياته درامية في قصة العجل الذهبي التي أشرنا لها

أعلاه. فعندما يطول غياب موسى وهو فــي الجبل يجتمع الشعب على هارون ويطلبون منه أن يصنع لهم آلهة تسير أمامهم. ويجمع هارون ذهبهم ويسبك عجلا يعبدونه ويرقصون حوله. ولقد اقتبسنا أعلاه القطعة التي تحكي عن شفاعة موسى عندما يهم يهوه بإبادة الشعب. إلا أن رد فعل موسى يتغير عندما يجد نفسه فــي مواجهة عَبَدة العجل، إذ يقف أمام المخيم ويجمع حوله جميع بني لاوى (قبيلته هو وهارون) ويقول لهم "قال الرب إله إسرائيل على كل واحد منكم أن يحمل سيفه ويطوف المحلة من باب إلى باب ويقتل أخاه وصديقه وجاره" (خروج 27:32). ويطيع اللاويون أمر موسى ويسقط من "الشعب في ذلك اليوم ثلاثة آلاف رجل" (28:32).[28]

وترتبط قصة صعود موسى إلى سيناء بالوصايا العشر التي مثّلت الجوهر العقيدى والأخلاقي لليهودية. وهذه الوصايا هي: (1) "أنا الرب إلــهك الذى أخرجك من أرض مصر، من دار العبودية"،(2) "لا يكن لك آلهة سواى. لا تصنع لك تمثالا منحوتا ولا صورة شيء ... "، (3) "لا تحلف باسم الرب إلهك باطلا ... "، (4) "اذكر يوم السبت وكرّسه لي"، (5) "أكرم أباك وأمك ... "، (6) "لا تقتل"، (7)"لا تزن"، (8) "لا تسرق"، (9) "لا تشهد على غيرك شهادة زور"، و(10) "لا تشته بيت غيرك ... ولا شيئا مما له" (خروج 2:20-17). وتقدم لنا مادة الأسفار الخمسة مدونة قانونية واسعة تعالج الجرائم الجنائية والإضرار بالممتلكات ومسائل الأحوال الشخصية وغيرها، وهي قوانين أخذ بنو إسرائيل الكثير منها من الكنعانيين. وبالإضافة لذلك طوّرت اليهودية جسما كبيرا لقوانين ذات طبيعة شعائرية أو تعبدية. ورغم أن القوانين التي نجدها فــي الأسفار الخمسة تُنسب لموسى إلا أن واقع تاريخ كتابة النص التوراتي يشير إلى أن هذه المادة تطورّت تدريجيا على أيدى طبقة الكهنة، وعكست اهتماماتهم واهتمامات العصور التي عاشوا فيها.

والكاتب التوراتي لا ينسى أن يعكس جانب التنبؤ فــي نبوة موسى، إذ أن ذلك يعزّز بلا ريب من مصداقية نبوته. وهكذا يُنسب لموسى قوله لبني إسرائيل "فأنا من اليوم أُشهد عليكم السماء والأرض بأنكم تبيدون سريعا من على الأرض التي أنتم عابرون الأردن إليها لتمتلكوها. لا تطول أيامكم عليها بل تزولون لا محالة. ويشتتكم الرب فيما بين الأمم حتى تبقوا جماعة معدودة في الأمم الذين يسوقكم الرب إليهم، وتعبدون هناك آلهة صنعتها أيدى البشر من خشب وحجر، مما لا يرى ولا يسمع ولا يأكل ولا يشمّ" (تثنية 26:4-28).

إلا أن ما يجب التأكيد عليه هو أن هذا الجانب التنبؤى جانب ثانوى فــي الصورة الكلية التي ينسجها الكاتب التوراتي لنبوة موسى، وأن ما يؤكد الكاتب على

إبرازه فـــي حالته هو مظهرى المعجزة والتشريع. فنبوة موسى هي نبوة "الإسطورة التأسيسية" (foundational myth) لميلاد بني إسرائيل كشعب متميز، وإله هذه النبوة هو الذى يشكّل فعله فـــي التاريخ وانفعاله به المادة الدرامية لهذه الأسطورة التأسيسية. وعندما ننظر لهذا "الفعل" الإلهي فـــي سياق الأسطورة التأسيسية من زاوية المعجزة نجد أن لازمته هي "اللافعل" الإنساني، فبنو إسرائيل لا يفعلون شيئا والإله هو الفاعل نيابة عنهم، أو كما يقول لهم موسى حين يفزعون لرؤية فرعون يقترب منهم بجيشه ومركباته "لا تخافوا، قفوا وانظروا اليوم خلاص الرب ... الرب يحارب عنكم، وأنتم لا تحركون ساكنا" (خروج 13:14-14). إلا أن النظر لنفس الفعل الإلهي من زاوية التشريع يكشف عن منطق يختلف عن منطق المعجزة، إذ أن لازمة الفعل الإلهي هنا هي فعل إنساني يخضع لما يشرّعه الإله وينسجم معه. وبقدرما ينسحب الإنسان ويصبح "انفعالا" حسب منطق المعجزة، فإن منطق الشريعة يفترض إنسانا "فاعلا"، يملك الإرادة والاختيار، أى يملك بالقوة ما يجعله مطيعا أو عاصيا. وبإزاء استجابتَيْ الطاعة والمعصية هاتين نسج الخيال التوراتي ليهوه صورة إله ليس مطلق الصفات وإنما نسبي الصفات، رحيم ولكنه أيضا منتقم لدرجة أخذ الأبناء بجريرة الآباء " ... الرب إله رحيم حنون، بطيء عن الغضب وكثير المراحم والوفاء. يحفظ الرحمة لألوف الأجيال، ويغفر الإثم والمعصية والخطيئة. لا يبرىء الأثيم، بل يعاقب آثام الآباء في البنين وبني البنين إلى الجيل الثالث والرابع" (خروج 6:34-7).

### النبوة الأخلاقية

وبعد موسى ظل مسرح النبوة الإسرائيلية خاليا نحو تسعة قرون ونصف إلى أن جاء صموئيل، الذى أُعْتُبر خليفة لموسى بحق. وبالإضافة لوصفه كنبي فإن صموئيل يُوصف أيضا بأنه "راء" (רואה، ro'eh) (صموئيل الأول 18:9)، مما يدلّ على أن كلمة نبي لم تستقرّ حتّى هذه الفترة. وكلمة "رائي" ترد أيضا فـــي الإشارة للنبي جاد الذى يُوصف بأنه "رائي داود" (صموئيل الثاني 11:24). وربـــما يوحي عدم استعمال كلمة "رائي" فـــي حالة النبي ناثان أن الكلمتين مختلفتان، ولكن الأرجح أن الكلمتين مترادفتان إذ أن جاد يُوصف أيضا بأنه نبي.

وفي القرنين التاسع والثامن ق.م. دخلت النبوة طورها الكلاسيكي، أو طور ما يُعرف أيضا بنبوة التوحيد الأخلاقي كما أشرنا أعلاه. ولقد تميّزت النبوة الكلاسيكية عن النبوة الشعبية بأنها لم تكن ظاهرة جماعية وانما ظاهرة فردية، ولم تعبر عن نفسها بلغة السُّـــكر والانجذاب وانما بلغة من يملك قواه العقلية وصَحْوَه. ومن أهم سماتها طبيعتها الأدبية، إذ أن أنبياء هذا الطور تجاوزوا السياق الشفاهي للنبوة الشعبية

وعبروا عن تجاربهم كتابةً.[29] ووصف البعض هذا التحول بأنه انتقال من وعي نبوى يعبر عن نفسه من خلال مفهوم "روح يهوه" إلى وعي نبوى يعبر عن نفسه من خلال مفهوم "كلمة يهوه".[30] ولقد ثارت النبوة الكلاسيكية على الطقوسية التي طبعت اليهودية فـــي ذلك العهد وأكّدت على أن الأخلاق هي التي تشكّل جوهر الدين، وطمحت لنقل النبوة من أديمها التنبؤى المنشغل بما سيقع فـــي المستقبل لأديم ما تقتضيه الرسالة الأخلاقية من وعظ الناس وإنذارهم بقصد هدايتهم وتحقيق خلاصهم.[31] إلا أن هذا لا يعني بأى حال أن النبوة الكلاسيكية ظاهرة منقطعة عما سبقها، فهي فـــي واقع الأمر قد نمت وترعرعت فـــي أرضية النبوة التي سبقتها وكان من الطبيعي أن تنصبغ رؤيتها بتراث هذه النبوة، فإله النبوة الكلاسيكية هو يهوه الذى يفضّل بني إسرائيل على باقي الشعوب حتى عندما يتحدّث بلغة الغضب والعقاب، وموضوع هذه النبوة ومُسْتَقْبليها هم بالدرجة الأولى بنو إسرائيل المحكوم عليهم بالتفرّد والقيادة الأخلاقية لباقي البَشرية والذين تُدخلهم هذه النبوة فـــي عهد جديد مع يهوه "من الآن وإلى الأبد" (إشعياء 21:59).

ومن أبرز الأنبياء الكلاسيكيين الذين ظهروا فـــي القرن الثامن ق.م. عامُوس وهُوشَع وإشَعْياء. ظهر هؤلاء الأنبياء فـــي فترة تميزت بتحولات سياسية واقتصادية واجتماعية كبيرة. فانتصار مملكة إسرائيل الشمالية على السوريين أدّى لاستقرار ورخاء اقتصادى عمّق الفجوة الطبقية الفاصلة بين الأغنياء والفقراء، وتزامن ذلك مع انهيار النظام العشائرى والأسرى لامتلاك الأرض الذى كان سائدا، مما دفع بهمّ العدل الإجتماعي للسطح وجعله أحد الهموم الملحة فـــي مخاطبة الأنبياء لـــجتمعهم.

ويُقدّم النبي عامُوس وصفا حيا لواقع القهر الطبقي والظلم الإجتماعي الذى كان سائدا فـــي زمانه ولا يلبث أن يذوب صوته فـــي صوت الإله مهددا ومتوعدا بني إسرائيل العقاب الذى ينتظرهم:

> اسمعوا هذا أيها الذين يبغضون البائسين ويبيدون المساكين في الأرض، القائلون متى يمضي رأس الشهر فنبيع ما يُباع، وينقضي السبت فنفتح سوق الحنطة، فنصغّر القُفّة، ونكبّر المثقال ونستعين بموازين الغشّ. وبذلك نقتني الفقراء بالفضة والبائس بنعلين، ونبيع نُفاية الحنطة. بجاه يعَقوب أقسم الرب لا أنسى عملا من أعمالهم إلى الأبد، أفلا ترتجف الأرض لأجل ذلك وينوح كل ساكن فيها، أفلا تعلو كلها كنهر، ثم تفيض وتنحسر كنهر مصر. ويكون في ذلك اليوم أني أغيّب الشمس عند الظهيرة وأجلب الظلمة على الأرض في النهار الضاحي. وأحول أعيادكم نُواحا وجميع أغانيكم مراثيَ،

وأجعل المِسْح على كل حَقْو والقَرَع على كل رأس، وأجعل أوائل أيامكم كمناحة عَلى وحيد وأواخرها كيوم مرٍّ ... (عاموس 8:4-10).[32]

وتحقّق من آمنوا بنبوة عاموس من صدقه بعد أربعة عقود عندما اجتاح الأشوريون بقيادة سرجون الثاني مملكة إسرائيل الشمالية فـــي 722 ق.م. ودمّروا مدنها وأسروا سكانها ونفوهم.

أما هُوشَع فإنه قد عزا انحطاط بني إسرائيل لانصرافهم عنِ يهوه وانجذابهم لبعل. ويعبّر هوشع عن هذه الحالة بصوت الإله بلغة تتوتّر مرارةً وقسوةً قائلا: "شعبي يستشيرون الإله الخشبة ويستخيرون الإله الوَتَد. روح الزنى أضلهم، فزنوا في الخفية عني. يذبحون الذبائح على رؤوس الجبال، ويبخرون تحت أشجار البلوط والحور والبُطْم لأن ظلها حسن، بناتكم يزنين وكَنّاتُكم يفسُقن. فلا أعاقب بناتكم على زناهن ولا كناتكم على فسقهن. الرجال أنفسهم انفردوا بالزواني، وذبحوا الذبائح مع بغايا المعابدَ. فالشعبَ الذى لا يتبين الحق يتهور" (هوشع 12:4-14). ويعبّر هوشع عن رؤيته بلغة ومجازات مستوحاة من تجربته الشخصية فـــي علاقته بزوجته وأولاده وهي علاقة يضعها فـــي موازاة رمزية لعلاقة يهوه بشعبه، وهكذا يفاجئنا سفره بأن "لما بدأ الرب يتكلم بلسان هوشع، قال الرب لهوشع: خُذْ لك امرأة زنىً، وليكن لك منها أولاد زنىً، لأن أهل الأرض كلهم يزنون في الخفية عني أنا الرب" (2:1). وحبّ هوشع لزوجته رغم فسقها وخياناتها يوازيه حبّ يهوه لشعبه رغم فسادهم وإثـــمهم، وهكذا فإن رسالتَه حملت فـــي نهاية الأمر البِشارة بأن عقاب يهوه سيعقبه دخوله فـــي ميثاق جديد مع شعبه.

وعندما نأتي لإشَعْياء فإن مسرح النبوة ينتقل من المملكة الشمالية للمملكة الجنوبية. والسفر الذى يحمل اسمه سفر مُركب يحوى بالإضافة لـــمادته مادة تنتمي على الأقل لنبيين عاشا بعده. وتختلف تجربة إشعياء عن تجربتي عاموس وهوشع فـــي أنه اختلط بدوائر السلطة إذ كان مستشارا ملكيا كما أشرنا أعلاه. وبحكم هذه العلاقة بالبلاط فإنه كانِ مناصرا لبيت داود واحتلت أورشليم بهيكلها مكانة خاصة فـــي رؤيته. وقد شكّل السياق التاريخي الذى ظهر فيه محتوى رسالته تشكيلا حاسما وطبعها بطابع سياسي واضح عكس همومه وهموم زمنه. ورؤيته ذات طبيعة "عالمية" إذ لا تقتصر فقط على بني إسرائيل وما سيحدث لهم وإنما تمتدّ لتشمل باقي الأمم وما ينوى الرب أن يفعله بهم.

ولغة نبوة إشعياء هي لغة نذارة فـــي حق الأمم إلا أنها لغة نذارة تكللها البشارة فـــي حق بني إسرائيل. وهكذا يبدأ مخاطبا بني إسرائيل بلسانَ الإدانة الذى يَصف

واقعا غارقا فـــي الفساد والانحطاط "ويل للامّة الخاطئة، الشعب المثقل بالاثم، لنسل الأشرار والبنين المفسدين، تركوا الرب واستهانوا بالله قدوس إسرائيل، وإليه أداروا ظهورهم. أين تضربون بعد أنتم تمعنون في التمرد عليّ، أعلى الرأس وكله مريض أم على القلب وهو بأكمله سقيم" (إشعياء 1:4-5). ولقد ارتبطت هذه الإدانة بالنزعة المعادية للتمسك بظاهر الشعائر والطقوس كما رأينا أعلاه. ورسالة إشعياء تركّز على الفعل الإجتماعي الذى لا ينصلح المجتمع بدونه "تعلموا الإحسان، واطلبوا العدل، أغيثوا المظلوم، وانصفوا اليتيم، وحاموا عن الأرملة" (إشعياء 1:17). ولكن هذا الواقع الكالح والأثيم سيعقبه خلاص، فبقدرما سيعاقب الرب الأمم ويُلْحق الدمارَ والهلاك بممالكهم سيرفع بني إسرائيل ويجعلهم أهل السيادة والقهر "الربَ سيرحم بيت إسرائيل، ويعود فيختارهم شعبا له، يريحهم في أرضهم فيأتيهم الغريب وينضم إليهم. والشعوب الذين أخذوهم وجاؤوا بهم إلى أرضهم سيمتلكهم بيت إسرائيل في أرض الرب عبيدا وإماء ويسبون الذين سبوهم ويستولون على الذين سخروهم" (1:14-2). وفي نهاية المطاف يصبح هذا الخلاص خلاصا للعالم أجمع عبر قبوله لرسالة اليهودية، وهو خلاص تلعب فيه أورشليم دورا خاصا تمجّده رسالة إشعياء بهذه الكلمات "يكون في الأيام الآتية أن جبل بيت الرب يثبُتُ في رأس الجبال ويرتفع فوق التلال، إليه تتوافد جميع الأمم. ويسير شعوب كثيرون، يقولون لنصعد إلى جبل الرب، إلى بيت إله يعقوب، فيعلمنا أن نسلك طرقه، فمن صهيون تخرج الشريعة ومن أورشليم كلمة الرب" (إشعياء 2:2-3).

وهكذا فإن ما نستطيع أن نخلص إليه أن النبوة اليهودية صنعت إلهها الذى لاءم وظيفتها ودورها التاريخي، فهو إله صاغته هذه النبوة على صورتها ومثالها، و لم يخلق الإنسان على صورته ومثاله كما يخبرنا كاتب سفر التكوين . فهو، كما رأينا، ليس مجرد إله "مشخصن" وإنما أيضا إله منغمس فـــي تاريخ بني إسرائيل بكل عداواتهم وطموحاتهم وحروباتهم، بكل نجاحاتهم وإخفاقاتهم. وخدم هذا الإله الأنبياء بأن أصبح وسيلتهم لنيل وتكريس سلطان لم يضاهيه أى سلطان آخر فـــي ذاكرة بني إسرائيل. وبانهيار المملكة، وبالتالي المجال السياسي الموآزر لليهودية، وبالاضمحلال التدريجي للنبوة وموتها لم تبق إلا مؤسسة الكهنة للقيام بأمر اليهودية والحفاظ على تراثها وذاكرتها. وبذا أصبح صوت الكهنة هو فعليا صوت الأنبياء. ويجب ألا يوحي لنا ذلك بتميّز قاطع وفاصل بين صوت الكهنة وصوت الأنبياء، وخاصة عندما نضع فـــي اعتبارنا أن الكهنة هم الذين قاموا بكتابة وتحرير التوراة، وبذا فإن صوتهم كان حاضرا وفاعلا منذ البداية ولا نستطيع أن نفصله من صوت الأنبياء. وصوت الكهنة هذا هو الذى تصدى لأخطر تحد واجهته اليهودية وهدد بتفسخها عندما دخلت المسيحية المسرح.

## المسيحية

تواجهنا المسيحية بمفهوم للنبوة يمثل امتدادا لليهودية وانقطاعا عنها فـــي نفس الوقت. وهذا المفهوم، مثل المفهوم اليهودى، لم يولد مكتملا وإنما تطور تدريجيا واكتملت ملامحه فـــي بُوتقة الصراع مع اليهودية والصراع بين التيارات المختلفة للمسيحية فـــي فترة تكوينها الأولى. ومصدرنا الأولي لفهم نظرية النبوة فـــي المسيحية هو الإنجيل، ونستعمل هنا كلمة الإنجيل كاسم عام لمجموع أسفار العهد الجديد وخاصة الأناجيل الأربعة المُعْتَمَدة (مَتّى ومُرقُس ولُوقا ويوحنا).

ونظرة الإنجيل للنبوة لا تختلف عن نظرة التوراة فيما يتعلق بالاصطفاء، إذ أن اصطفاء عيسى لمقامه الخاص يتم حتى قبل ولادته، إلا أن الإنجيل يؤكد على عنصر لا نراه فـــي حالتي نبوة إبراهيم وموسى وهو عنصر الإعداد الروحي. فعيسى يخرج إلى البَرّيّة ويصوم أربعين نهارا وأربعين ليلة، وعندما يجوع يأتيه إبليس ليجرّبه ويطلب منهَ أن يحيل الحجارة خبزا، ويرد عيسى "يقول الكتاب ما بالخبز وحده يحيا الإنسان، بل بكل كلمة تخرج من فم الله"، ويأخذه إلى أعلى الهيكل ويطلب منه أن يلقي بنفسه، ويرد عيسى "لا تجرّب الرب إلهك"، ثم يأخذه إبليس إلى قمة جبل عال ويعده بأن يملك كل ممالك الأرض إن سجد له، وينتهره عيسى ويرفض أن يسجد له، وعندها يتركه إبليس (متى 4:1-10).

وفيما يتعلق بجانب الامتداد والاستمرارية فإن مادة الإنجيل تعتبر نبوة عيسى امتدادا للنبوة التوراتية وأن موسى فـــي واقع الأمر يبشّر به عندما يعلن لبني إسرائيل "يقيم لكم الرب إلهكم نبيا من بينكم، من إخوتكم بني قومكم مثلي، فاسمعوا له" (تثنية 18:15). وتستخدم مادةُ الإنجيل المادة التوراتية فـــي مواطن عديدة للتدليل على التبشير بمقدم عيسى وما سيحدث له. وتعزّز مادة الإنجيل ذلك بعكسها للصورة الشعبية لعيسى الذى يقول الناس عنه "وقال آخرون هو إيليّا، وآخرون هو نبي كسائر الأنبياء" (مرقس 6:15). وهو اعتقاد تدعمه مادة إنجيلَ لوقا عندما يحكي عن إحياء عيسى لابن أرملة ويصف رد فعل الناس عندما يشهدون ذلك إذ يستولى عليهم الخوف ويمجدون الله قائلين "ظهر فينا نبي عظيم، وتفقد الله شعبه" (7:16). وعلى الأرجح أن لوقا يثير هنا صدى مقصودا لإيليّا ومعجزة إحيائه لابن الأرملة، الحية فـــي الذاكرة الشعبية لليهود. وربما من الممكّن أن نمدّد ونعمّم هذا الحكم على باقي المعجزات التي ينسبها كتبة الإنجيل لعيسى من حيث أنها استجابة لتوقعات جمهور اليهود المعاصرين لهؤلاء الكتبة ومن حيث أن عناصر هذه المعجزات تستمد قوتها وتأثيرها من أصداء مختزنة فـــي الذاكرة الشعبية لهذا الجمهور. إلا أن هذه المعجزات تمثل من ناحية أخرى ارتدادا فـــي وجه التحول

الكبير الذى طرأ على النبوة اليهودية منذ مطلع عهدها الكلاسيكي إذ أنها نزعت للتقليل من شأن المعجزة كما ذكرنا. ولكن هذا لا يعني بأى حال أن كتبة الإنجيل لم يهتموا برسالة عيسى، على العكس فإن تركيزهم الأساسي انصب فـــي واقع الأمر على محتوى رسالة عيسى، بتأكيدها على البعد الأخلاقي ونفورها من الطقوسية. وبالإضافة لعنصر المعجزة يدعم الإنجيل جانب الصورة التقليدية لنبوة عيسى بعنصر التنبؤ الذى نجده فـــي حالة باقي الأنبياء.

ولكن ماذا عن صورة عيسى عن نفسه؟ تقدّم مادة الإنجيل بهذا الصدد صورتين، الصورة المألوفة لعيسى كنبي يشبه أنبياء التوراة، وصورة أخرى غير مألوفة تضعه فـــي مقام مختلف. والصورة الأولى يعكسها عيسى عندما يشير إشارة غير مباشرة لنفسه عقب ذهابه للناصرة ومواجهته لمقاومة الناس وتشكيكهم فـــي أمره، وعندها يقول "لا نبي بلا كرامة الا في وطنه وبين اقربائه وأهل بيته" (مرقس 4:6). أما الصورة الثانية فيعكسها عيسى بداية بشكل غير مباشر أيضا، ويحكيها مرقس على هذا الوجه "وسار يسوع وتلاميذه إلى قرى قيصرية فيلبس. وفي الطريق سأل تلاميذه من أنا في رأى الناس، فأجابوه يوحنا المعمدان، وبعضهم يقول إيليا، وبعضهم أحد الأنبياء. فسألهم ومن أنا في رأيكم أنتم، فأجاب بطرس أنت المسيح، فأمرهم أن لا يخبروا أحدا" (8:27-30). إلا أن هذا الاحتراس والحذر لا يلبثان أن يزولا نهائيا عندما يقف عيسى أمام محاكميه فـــي مجلس السبعين ويسأله رئيس الكهنة "هل أنت المسيح، ابن الله المبارَك؟" ويجيبهم "أنا هو. وسترون ابن الإنسان جالسا عن يمين الله القدير، وآتيا مع سحاب السماء" (مرقس 14:61- 62).

ومفهوم المسيح مفهوم له جذوره فـــي تربة اليهودية ويرتبط بالاعتقاد بأن مخلصا من نسل داود سيأتي ليحرر بني إسرائيل، الذين سيعود كافتهم لأرض الميعاد وينتصر إله إسرائيل على كل الآلهة وتصبح إسرائيل قبلة العالم ومركزه الروحي، كما رأينا أعلاه في نبوءة إشَعْياء. وهي نبوءة يعبر عنها الكاتب التوراتي فـــي مكان آخر بتفصيل درامي أكبر عندما يقول "في تلك الأيام يمسك عشرة رجال من جميع الأمم، على اختلاف ألسنتها، بطرف ثوب رجل واحد من يهوذا ويقولون نذهب معكم، فنحن سمعنا أن الله معكم" (زكريا 8:23). وهذا الوعد بالمسيح اليهودى يحمل وعدا بالسلام والرخاء اللذين يعمّان العالم (إشَعياء 52:7) ووعدا بالانتصار على الموت الذى يبيده الإله إلى الأبد (إشَعياء 25:8).[33]

أخذ المسيحيون الأوائل (المشبّعون بتراثهم اليهودى) فكرة المسيح وأسقطوها على عيسى، إلا أن إسقاطها على عيسى اقتضى، بالإضافة لفكرة المسيح، التركيز أيضا على فكرة أخرى وهي فكرة "عودة المسيح"، إذ أنه بات واضحا أن عيسى

لم يحقق كلّ ما بشّر به الوعد المسيحي، وبذا أصبح عيسى، حسب الاعتقاد المعدّل للمسيحيين الأوائل، ليس فقط المسيح وانما أيضا المسيح المنتظر الذى لم تتحقق رسالته تحققا كاملا فـــي تجليه الأول. وحتى تقوم لفكرة عودة المسيح قائمة كان لابد للمسيحيين الأوائل أن يطوروا اعتقادا آخر وهو الاعتقاد فـــي عيسى الحي الذى قام من موته بعد صلبه، وهو اعتقاد حرص المسيحيون الأوائل على إعطائه حضورا ملموسا بتجسيده فـــي حدث درامي نسجه الخيال الإنجيلي على الوجه التالي:

ولما مضى السبت وطلع فجر الأحد، جاءت مريم المجدلية ومريم الأخرى لزيارة القبر. وفجأة وقع زلزال عظيم، حيث نزل ملاك الرب من السماء ودحرج الحجر عن باب القبر وجلس عليه. وكان منظره كالبرق، وثوبه أبيض كالثلج. وارتعب الحرس لما رأوه وصاروا مثل الأموات. فقال الملاك للمرأتين لا تخافا، أنا أعرف أنكما تطلبان يسوع المصلوب. ما هو هنا، لأنه قام كما قال. تقدما وانظرا المكان الذى كان موضوعا فيه. واذهبا في الحال إلى تلاميذه وقولا لهم قام من بين الأموات، وهاهو يسبقكم إلى الجليل، وهناك ترونه ... فتركت المرأتان القبر مسرعتين وهما في خوف وفرح عظيمين ... فلاقاهما يسوع وقال السلام عليكما. فتقدمتا وأمسكتا بقدميه وسجدتا له ... (متى 28:1-7).

وبالإضافة لمقام المسيح أسبغ المسيحيون الأوائل على عيسى مقاما آخر أوحته المادة التوراتية وهو مقام "ابن الإنسان" الذى يشير له سفر دانيال "ورأيت في منامي ذلك الليل، فإذا بمثل ابن الإنسان آتيا على سحاب السماء، فأسرع إلى الشيخ الطاعن في السن، فقُرّب إلى أمامه وأعطى سلطانا ومجدا وملكا حتى تعبده الشعوب من كل أمة ولسان ويكون سلطانه سلطانا أبديا لا يزول، وملكه لا يتعداه الزمن" (13:7-14). ورغم غموض مفهوم "ابن الإنسان" هذا فـــي اليهودية إلا أن الخيال المسيحي قد استوعبه فـــي صورته التي صنعها لعيسى وأخذ الصورة الدرامية الحية في سفر دانيال عن ابن الإنسان الآتي على سحب السماء وجعلها جزءا من صورة عيسى عن نفسه كما رأينا أعلاه في إجابته أمام مجلس السبعين.

وتداخل مفهوم ابن الإنسان مع مفهوم آخر غامض مأخوذ أيضا من اليهودية وهو مفهوم "ابن الله" الذى أضحى مفهوما مركزيا فـــي تصوير المسيحية للمقام الخاص لعيسى ليس كبشر فحسب وإنما أيضا كتجسيد لله. هذا المفهوم، أى مفهوم ألوهية عيسى، مثّل انقطاعا حادا عن النبوة بمعناها اليهودى.[34] ولقد صاغت المسيحية ذلك عندما طوّرت لاهوتها فـــي مبدأ الثالوث الذى يتكون من ثلاثة أقانيم: الآب

(الله)، والابن (متجسدا فـــي عيسى)، والروح القُدُس. والأُقْنُوم الأخير مفهوم آخر من المفاهيم الغامضة لليهودية وإن خلعت عليه المسيحية مفهومها الخاص إذ جعلته روحا رفيقا ومعزّيا للمسيحيين فـــي غياب الحضور الفعلي لعيسى. ورغم أن الإله مُشَخْصَنٌ ومُشَبَّهٌ وَذو حضور تاريخي فـــي اليهودية إلا أن اليهودية، انسجاما مع منطقها التوحيدى، تحتفظ له على المستوى التصورى بمفارقته وتعاليه. والإنجيل يصور نفس إله اليهودية إلا أنه يجعله إلـــها قريبا جدا يخاطبه عيسى بـــ "أبي، يا أبي" (مرقس 36:14)، بل ويتعدى ذلك ليوحّد بينه وبين عيسى الذى يعلن "أنا والآب واحدٌ" (يوحنا 30:10) ويعلن "إذا كنت لا أعمل أعمال أبي، فلا تصدقوني. وإذا كنت أعملها، فصدقوا هذه الأعمال إن كنتم لا تصدقوني، حتى تعرفوا وتؤمنوا أن الآب فِيّ وأنا في الأب" (يوحنا 38-37:10). ولقد استلزم هذا تصوير عيسى كوجودٍ متجاوز للزمن التاريخي إذ أن ظهوره فـــي الزمان والمكان اللذين ظهر فيهما كـــ "يسوع الناصرى" لا يمكن أن يتطابق مع بدئه "الحقيقي"، وهكذا نسمع عيسى يقول عن نفسه "قبل أن يكون إبراهيم أنا كائن" (يوحنا 58:8). ونسمعه يذهب أبعد من ذلك ويقول مخاطبا الله "فمجّدني الآن يا أبي عند ذاتك بالمجد الذى كان لي عندك قبل أن يكون العالم" (يوحنا 5:17). واستلزم منطق تأليه عيسى العثور على حل لواقع ميلاده كطفل، وهي واقعة بايولوجية أعمل فيها المسيحيون الأوائل خيالهم ليحيلوها لحدث ذى خصوصية متفردة عبر مبدأ "الولادة العذرية"، إذ أن أمه مريم لا تحبل به من شخص بشرى وإنما من الروح القُدُس (مثلا متى 18:1).

هذه العقيدة التي تؤله عيسى لا تؤكد فقط القطيعة مع المفهوم اليهودى للنبوة كما أشرنا ولكنها تجعل أيضا مجموع تاريخ النبوة اليهودية إعدادا لظهور عيسى وتجعل تاريخ البشرية عقب صلب عيسى فترة انتظار لعودة عيسى. والدليل النصي كما يقدمه الإنجيل يرسم عيسى كشخص يؤكد عودته الوشيكة وقيام "ملكوت الله" كما يتضح من قوله لتلاميذه وجمع من الناس: "لأن من يستحي بي وبكلامي في هذا الجيل الخائن الشرير، يستحي به ابن الإنسان متى جاء في مجد أبيه مع الملائكة الأطهار. وقال لهم: الحق أقول لكم في الحاضرين هنا من لا يذوقون الموت، حتى يشاهدوا مجيء ملكوت الله في مجد عظيم" (مرقس 8:38-1:9). ما يُنسب لعيسى هنا يؤكد ضمنيا أن "ملكوت الله" سيقوم خلال عقود قليلة قبل موت بعض معاصريه. هذا الاعتقاد بأن عودة عيسى أضحت قاب قوسين أو أدنى عبّر عنه الرسول بولس (الذى مات نحو عام 67) بقوة وبخيال خصب عندما خاطب معاصريه من المسيحيين قائلا "ونقول لكم ما قاله الرب، وهو أَننا نحن الأحياء الباقين إلى مجيء الرب لن نتقدم الذين رقدوا لأن الرب نفسه سينزل من السماء عند الهتاف

ونداء رئيس الملائكة وصوت بوق الله، فيقوم أولا الذين ماتوا في المسيح، ثم نخطف معهم في السحاب، نحن الأحياء الباقين، لملاقاة الرب في الفضاء، فنكون كل حين مع الرب" (تسالونيكي الأولى 4:15-17).

ورغم يهودية عيسى كان من الطبيعي أن يصطدم ادعاؤه للنبوة وادعاؤه بأنه المسيح وبأنه ابن الله باليهودية. ويقدم لنا الإنجيل صورة حية لعداء اليهود لعيسى الذى عكسته معارضة الكتَبَة والفَرّيسيِّين والصّدُّوقيّين ورؤساء الكهنة وجماعة حزب هيرُودُس. والكتبة كانوا فئة الفَقهَاء المتخصصينَ فــي تفسير الشريعة الموسوية وشرح فرائضها وتفاصيلها، أما الفريسيون فكانوا ممثلي اليهودية بوجهها الشعبي وكانوا فــي صراع دائم مع الصّدُّوقيّين الذين كانوا يمثلون يهودية كبار الكهنة والارستقراطية وطبقة الأثرياء. أما الهَيرُودُسيون فكانوا مجموعة سياسية مناصرة لأسرة هيرُودُس الذى كان ملكا على يهوذا ومناصرين لاتجاه اندماج اليهود فــي الثقافة الهَيلينية. هبت كل هذه المجموعات على اختلافها ضد عيسى ودعوته ودخلت فــي مناظرات معه. فالفَرّيسيُّون يأتونه مع الصّدُّوقيّين ليختبروا صدق دعواه ويسألونه أن يريهم آية من السماء (متى 16:1)، ويأتونه مرة ومعهم جماعة الهيرُودُسيين "ليمسكوه بكلمة" (مرقس 12:13)، ويقولون عندما يبلغهم نبأ شفاء البَعض على يديه "هو يطرد الشياطين ببَعْلزَبول رئيس الشياطين" (متى 12:24).[35] وينعكس أثر هذه العداوة فــي الصورة المنفّرة التي يرسمها الإنجيل لمعارضي عيسى والتي يصورها على سبيل المثال ما يقوله عيسى عن الكتبة معلمي الشريعة "إياكم ومعلمي الشريعة، يحبون المشي بالثياب الطويلة والتحيات في الساحات، ومكان الصدارة في المجامع ومقاعد الشرف في الولائم، يأكلون بيوت الأرامل، وهم يُظهرون أنهم يُطيلون الصلاة، هؤلاء ينالهم أشد العقاب" (مرقس 12:38-41).

هذه المواجهة بين عيسى وأعدائه تصل مداها فــي الأسبوع الأخير من حياته عندما يدخل أورشليم ويذهب مباشرة إلى الهيكل ويفرض نظاما مختلفا "ودخل يسوع الهيكل وطرد جميع الذين يبيعون ويشترون فيه فقلب مناضد ومقاعد باعة الحمام وقال لهم: جاء في الكتاب بيتي بيت الصلاة، وأنتم جعلتموه مغارة لصوص" (متى 21:12-13). وتصل المواجهة لحظتها الحاسمة عندما يُعتقل عيسى ويحاكمه رؤساء الكهنة ويسلمونه للسلطات الرومانية ليعلن صوتهم "لنا شريعة، وهذه الشريعة تقضي عليه بالموت لأنه زعم أنه ابن الله" (يوحنا 19:7). كان عيسى فــي نظر رؤساء الكهنة ومجلسهم السبعيني "نبيا كاذبا" وكان قرارهم بشأنه، كما يخبرنا التلمود البابلي، أنه "سيرجم لأنه مارس السحر وأغوى بني إسرائيل ليرتدوا".[36]

كان صوت الكهنة هذا الذى أدان عيسى وحكم بموته هو رد فعل اليهودية الصارم فـــي مواجهتها لأكبر تحد واجهها منذ قفل باب النبوة. إلا أن المفارقة التاريخية شاءت أن يصبح حدث صلب عيسى بداية لميلاد دين جديد حوّل حدث صلب عيسى لانتصار، وجعل صورة عيسى شبه العارى على الصليب أقوى رمز ديني. ورغم أن المسيحية يهودية فـــي جذورها، ورغم أن إلهها هو إله اليهودية، وأن نبوتها تأسست على النموذج اليهودى، إلا أنها ما لبثت فـــي نهاية الأمر أن استقلت بنظامها العقيدى، ووضعت عيسى فـــي قمة تجاوزت موسى وأسبغت عليه طبيعة امتزج فيها الإنساني بالإلهي. وبإعلان تجاوزها لليهودية أعلنت المسيحية نهاية عصر "العهد القديـــم"، العهد بين الله وبني إسرائيل، وبزوغ عصر "العهد الجديد"، العهد بين الله والبشرية.[37]

## الهوامش

[1] Weinfeld, "Ancient Near Eastern Patterns in Prophetic

لقراءة بعض نصوص نبوة مارى ومناقشة سياقها العام وأنماطها انظر:

Herbert B. Huffmon, "Prophecy in the Mari Letters," *The Biblical Archaelogist* 31, no. 4 (December 1968): 101 - 124.

[2] Malamat, "A Forerunner of Biblical Prophecy: The Mari Documents," pp. 34 - 35.

نجد واحدة من أقدم الإشارات لظاهرة الانجذاب فـــي نص مصرى يعود لحوالى عام 1060 ق.م. وهذا النص عبارة عن تقرير كتبه موظف فـــي معبد الإله أمون اسمه وَن أمون (Wen-Amon) عن رحلة قام بها إلى مدينة جُبيل (Byblos) الفينيقية لاستجلاب خشب لمركب الإله أمون للمناسبات الدينية. ويقول وَن أمون إنه وبينما كان أمير جبيل يقوم بتقديـــم القرابين للآلهة فإن أحد الفتيان تلبسته حالة انجذاب وألقى وحيا للأمير يأمره فيه أن يهتم بمطالب وَن أمون وتحقيق رغبات الإله أمون الذى بعثه. انظر:
Prichard, *Ancient Near Eastern Texts*, p. 26.

[3] Ross, "Prophecy in Hamath, Israel, and Mari," pp. 18 - 19.

[4] نتّبع هنا الاستعمال الشائع ونستعمل تعابير (بني إسرائيل) و(اليهود) و(العبريين) كتعابير مترادفة لها نفس المدلول.

[5] هذه الأسفار هي: التكوين والخروج واللاويين والعدد والتثنية.

[6] تنقسم قصة النبوة اليهودية فـــي هذا القسم لنبوة متقدمة تعالجها أسفار يشوع والقضاة وصموئيل والملوك ونبوة متأخرة تشكّل موضوع خمسة عشر سفرا هي أسفار إشعياء وإرميا وحزقيال وهوشع ويوئيل وعاموس وعوبديا ويونان وميخا وناحوم وحبقوق وصفنيا وحَجّي وزكريا وملاخي.

[7] تندرج أسفار الكتابات فـــي الأقسام الأربعة الآتية: أسفار شعرية (المزامير والأمثال وأيوب)، واللفائف الخمس (نشيد الإنشاد وراعوث ومراثي إرميا والجامعة وأستير) والنبوة (دانيال) والتاريخ (عزرا ونحميا وأخبار الأيام).

[8] Coote and Coote, *Power, Politics and the Making of the Bible*,

[9] Anderson, *Understanding the Old Testament*, p. 21.

[10] المصدر السابق، ص 22.

[11] هذا المستوى من النبوة هو ما يشير له سفر التثنية عندما نقرأ "أن النبي الذى تكلم باسم الرب و لم يَحْدُث كلامُه بصدق، فذلك الكلام لم يتكلم به الرب ... " (22:18).

[12] يقول الباحث التوراتي هيشل فـــي هذا المعني "إن السمة الأولى والأساسية للنبي هي دعواه التي يدعيها بنفسه بأنه نبي: شهادته التي يشهدها بنفسه عن تجربة يخاطبه فيها الكائن الأسمى بهدف نقل رسالته إلى آخرين؛ وعيه الخاص بحدث ينبني على قرار له وجهة، ويتخذ فيه كل من القرار والوجهة شكل الفعل المتعالي."

Heschel, *The Prophets*, vol. II, p. 252.

[13] ظاهرة التشبيه فـــي تصوّر الإنسان للإله ظاهرة لاحظها الفيلسوف والشاعر الإغريقي زِيْنوفَنِس (Xenophanes)، الذى مات حوالى عام 480 ق.م. ، وقال عنها فـِي تعليق لاذع "إن كان للخيل أو الثيران أو الأسود أياد وكانت تستطيع أن ترسم بأياديها مثلما يرسم البشر، فإن الخيل سيرسمون الآلهةً أشكالا شبيهة بالخيل، والثيران سيرسمون الآلهة أشكالا شبيهة بالثيران، أى سيرسمون أجساد الآلهة على شاكلة أجسادهم."

Xenophanes, *Fragments: Xenophanes of Colophon*, p. 25.

(14) يلاحظ الباحث التوراتي روس أن الأنبياء، رغم أنهم قلما يسمون أنفسهم رسلا، لجأوا لصيغة لغة الرسول (*Botenspruch*) وادعوا أن سلطتهم هي سلطة رسول من قبل يهوه أو من قبل مجلسه، أو حسب تعبيره "لم يتماثلوا مع من بعثهم، ليس ثمة اتحاد صوفي مع الإله. إلا أنهم لم يتنبأوا بما يتوهمون في قلوبهم (إرمياء 26:23) لأنهم مثلوا فـــي مجلس يهوه."

Ross, "The Prophet as Yahweh's Messenger," p. 107.

(15) أشيرة أو عشتاروت هي الإلهة الأم التي كان يعبدها الكنعانيون، وكان لها أعمدة أو أوتاد مقدسة. وهذه الأعمدة المقدسة هي التي يشير إليها سفر التثنية عندما يأمر بني إسرائيل "وهذه هي السنن أوالاحكام التي تعملون بها في الارض التي اعطاكم الرب إله آبائكم لتمتلكوها كل أيام حياتكم على الارض. أن تخربوا جميع المواضع التي كان الأمم الذين ترثونهم يعبدون فيها آلهتهم على الجبال العالية والتلال وتحت كل شجرة خضراء. وأن تهدموا مذابحهم وتكسروا أنصاب آلهتهم وتحرقوا أوتاد آلهتهم بالنار وتقطعوا تماثيل آلهتهم وتزيلوا أسمـــاءها من ذلك الموضع" (12:1-3). حول مسألة ما إن كانت عشتاروت إلهة لبني إسرائيل فـــي فترتهم المبكرة انظر:

Smith, *The Early History of God*, pp. 15 - 21.

(16) لا توضح التوراة أين تقع ترشيش هذه. ويقول قاموس أكسفورد للكتاب المقدس تحت مادة "Tarshish" إنها ربما تكون ميناء في إسبانيا أو قبرص (أشعياء 1:23). إلا أن الحمولة التي تأتي للملك سليمان من ترشيش والتي تشمل الذهب والفضة والعاج والقرود والطواويس (الملوك الأول 22:10) تشير لمكان غير مألوف.

(17) كانت نبوءة ناثان لداود أن الرب سيثبّت نسله من بعده وسيثبّت مملكة نسله إلى الأبد (صموئيل الثاني 11:7-13) "ذات أهمية ضخمة لكل مستقبل بني إسرائيل".

Clements, *Prophecy and Covenant*, p. 28.

(18) حول السياق العام للعلاقة بين الأنبياء والهيكل انظر:

Rad, *The Message of the Prophets*, pp. 30 - 33.

(19) Anderson, *Understanding the Old Testament*, p. 250.

(20) تمتدّ فترة الهيكل الثاني من سنة 516 ق.م.، عندما سمح الفرس لليهود بالعودة من منفاهم فـــي بابل، إلى سنة 70 ميلادية عندما دمّر الرومانُ أورشليم والهيكل.

(21) البداية فـي القصة التوراتية هي خلق العالم والإنسان، إلا أنها بداية سرعان ما يلحقها الفساد والاختلال عندما يعصى الإنسان الإله ويُطرد من الجنة، ولأن الإله قد وضع خطة لاستنقاذ الإنسان وخلاصه، فإن تاريخ البشر فـي نهاية الأمر حسب الرؤية اليهودية (وفيما بعد المسيحية والإسلامية) هو "تاريخ خلاصي" (*salvation history*) بمعنى أن ما يدفع هذا التاريخ ويجعله ذا معنى هو استجابة الإنسان لخطة الإله.

(22) فـي تعليقه على هذا الظهور المفاجيء للإله يقول أيـپـشتاين (Epstein): "لا نعلم كيف توصل أبرام فـي مستهل أمره لهذا التصور عن الله (أى التصور التوحيدى). فربما توصل إليه بوسيلة التأمل العقلي، كما توصل آخرون لتصوراتهم الخاصة عن التوحيد، وربـما هدته صفات النبل التي انطوت عليها شخصيته، وهـي خصائص تدل عليها قصته فـي التوراة، إلى أن يعزو للإله الذى صار يعبده نفس تلك الصفات الأخلاقية التي كان يسعى لتحقيقها فـي حياته الخاصة. وربـما وصلت إليه عقيدته برمتها عن طريق نوع من الكشف الباطني، أو تجربة صوفية، أو وحـي".

*Judaism: A Historical Presentation*, pp. 12-13.

(23) يعزّز سفر التكوين هذه الآية بآيتين أخريين لميثاق الرب مع إبراهيم. وحسب الآية الأولى فإن إبراهيم يرى الرب فـي رؤية ويواثقه الرب قائلا "لنسلك أهب هذه الأرض، من نهر مصر إلى النهر الكبير، نهر الفرات" (تكوين 18:15)، وهكذا نرى فـي هذه الرواية أن الأرض الموعودة تتجاوز كنعان التي يشير لها نص تكوين 7:12 لتتسع اتساعا مفاجئا وتصبح كل الأرض الممتدة من النيل إلى الفرات. أما الآية الثانية فإنها تعود للأفق الكنعاني، إذ يظهر الرب لإبراهيم ويعده قائلا "وأعطيك أنت ونسلك من بعدك أرض غربتك، أرض كنعان، ملكا مؤبدا وأكون لهم إلها" (تكوين 8:17). تظهر ترجمة تكوين 18:15 فـي ترجمة جمعية الكتاب المقدس العالمية كالآتي "سأعطي نسلك هذه الأرض من وادى العريش إلى النهر الكبير، نهر الفرات". والملاحظ أن تعبير "من وادى العريش" الذى يظهر فـي هذه الترجمة يقابله فـي النص العبرى تعبير "من نهر مصر" (מנהר מצרים)، مما يجعل الترجمة العربية المشتركة أكثر دقةً وموافقةً للأصل.

(24) يحيط أسلوبُ كاتب السفر فـي وصفه للحادثة شخصيةَ الإنسان بغموض واضح، وهو غموض أدى لاختلافات بين المفسرين. فبعضهم رأى أن الإنسان هنا يجسّد الإله وأن يعقوب مالبث أن أدرك ذلك عندما باركه الإله وأطلق عليه اسم

إسرائيل، وبعضهم رأى أن الإنسان هو فـــي واقع الأمر ملاك بعثه الرب. وفي تحليله للقصة يذهب اللاهوتي الألماني راد إلى أنها تعتمد على أصل قديم، ويرجّح أن بني إسرائيل وجدوا فـــي فنيئيل قصة محلية عن مصارعة ليلية عقب هجوم إله على إنسان، وأن الكاتب التوراتي رأى من المناسب استعارة هذا الإطار الأسطورى القديم وجعله جزءا من قصة يعقوب للتمثيل على علاقة الإله بإسرائيل. انظر:

Rad, *Genesis*, p. 324.

(25) هذا الاسم العلم للإله مستمد من فعل الكينونة فـــي العبرية (هاياه הָיָה). لمناقشة موجزة لترجمة يهوه انظر:

Clifford, "Exodus," in Brown, Fitmyer, and Murphy (eds), *Jerome Biblical Commentary*, p. 47.

(26) مفهوم الإله كإله محارب مفهوم قديم فـــي أديان الشرق الأدنى. وفي الديانة الكنعانية نجد أسطورة الصراع بين بعل وتنين بحرى أسطورى وكيف أن بعل هزم التنين. ولقد استعارت المادة التوراتية نفس الأسطورة لوصف يهوه كإله محارب يدخل فـــي صراع مع التنين أو لِوِياثان ويقتله. انظر على سبيل المثال مزامير 14-13:74. حول هذه المسألة انظر

Wakeman, "The Biblical Earth Monster in the Cosmogonic Combat Myth," pp. 313 - 320.

(27) لا يوجد أى أساس تاريخي لـــما يرويه سفر الخروج بشأن موسى وفرعون والبلايا التي وقعت على المصريين. ورغم الحفريات المضنية لعلماء الآثار إلا أنهم لم يجدوا ما يسند القصة التوراتية. إلا أن هذا لا يعني أن بعض عناصر القصة فيما يتصل بسياقها العام ليست بتاريخية، إذ أن الكنعانيين كانوا على اتصال بمصر التي كانوا يهاجرون إليها فـــي أزمان القحط وليس من المستبعد أنهم شاركوا فـــي أعمال البناء، كما أن جغرافية القصة التوراتية تحوى أسماء أماكن تاريخية معروفة. ومن أجرأ النظريات بشأن قصة الخروج ما ذهب إليه عالما الآثار إسرائيل فنْكلشتاين ونيل آشر زِلْبَرمان اللذان يرفضان، بناء على المكتشفات الآثارية، قصةَ الخروج بصِيغتها التوراتية ويرفضان ما ذهب إليه بعض علماء التوراة أنها قد حدثت فـــي القرن الثالث عشر ق.م. فـــي زمن رمسيس الثاني (حوالي 1224-1290). وهما يرجعان بقارئهما إلي القرن السابع عشر ق.م. وصعود الهكسوس ثم طردهم من مصر ويذهبان إلى أن الهكسوس كانوا فـــي واقع الأمر ساميين عادوا بعد طردهم لأرض

كنعان. وفي رأيهما أن أصداء طرد الهكسوس ظلت تتردد فــي ذاكرة الكنعانيين وخيالهم الشعبي طيلة القرون التي أعقبت الحدث وأن هذه الــمادة الشعبية شكلت إطار القصة التوراتية عندما نشأت الظروف التي استدعت صياغتها. ولقد نشأت هذه الظروف فــي القرن السابع ق.م. عندما صعد إلى الحكم فــي مصر ملك جديد هو بسامتيك الأول، مؤسس الأسرة السادسة والعشرين، ونجح أن يبعث مصر من سباتها ويحولّها لدولة قوية ومزدهرة وذات طموح إمبراطورى إذ أنها مالبثت أن حلت محل الأشوريين بعد انهيار إمبراطوريتهم وقامت باحتلال أغلب أراضي فلسطين وفينيقيا ومملكة إسرائيل. وفي نفس هذه الفترة كان الملك يوشيا على مملكة يهوذا وكان يطمح لتوحيد بني إسرائيل فــي مملكة واحدة عاصمتها أورشليم وتخضع لملك من سلالة داود. إلا أن مصر، بقوتها وعتادها الإمبراطورى، كانت تقف فــي وجه تحقيق حلم يوشيا. كان هذا هو الظرف والسياق الذى وُلدت فيه قصة الخروج إذ بُعثت الذكريات الكنعانية القديمة المعادية للمصريين وأعطيت محتوى جديدا أسبغ على الصراع مع ملك مصر بعدا مختلفا إذ أصبح صراعا بين يهوه وفرعون. انظر:

Finkelstein and Silberman, *The Bible Unearted*, pp. 48 - 71.

(28) تدل المادة التوراتية أن الواقع الديني لبني إسرائيل فــي فترتهم المبكرة وما تلاها ظل واقعا تطبعه التوفيقية (syncretism) بين اليهودية وسياقها الوثني الكنعاني. وهكذا نقرأ فــي سفر القضاة كيف أن الجيل الذى عاصر موسي والجيل الذى تلاه قد خلفهما جيل آخر "لا يعرف الرب ولا ما عمل لبني إسرائيل. ففعل بنو إسرائيل الشر في عينَيّ الرب وعبدوا البعل. وتركوا الرب إله آبائهم الذى أخرجهم من أرض مصر وتبعوا آلهة أخرى من آلهة الشعوب والذين حولهم، وسجدوا لها وأغاظوا الرب، تركوه وعبدوا البعل وعشتاروث" (2:10-13).

(29) حول طبيعة هذه التجربة الكتابية انظر:

Haran, "From Early to Classical Prophecy: Continuity and Change," pp. 388 - 394.

(30) انظر:

Mowinckel, ""The Spirit" and "Word" in Pre-Exilic Reforming Prophets," *Journal of Biblical Literature*, vol. 53, no. 3 (October 1934), pp. 199 - 227.

(31) في الاختلافات بين النبوة الكلاسيكية والنبوة السابقة عليها انظر مادة: "Prophets and Prophecy" في:
*Encyclopaedia Judaica*, vol. 16, pp. 566 - 586.

(32) يذهب الباحث التوراتي سوير إلى أن رسالة أنبياء القرن الثامن قدّمت همّ العدل الإجتماعي على مسألة النزعة التوفيقية التي تصالحت مع الوثنية الكنعانية، ويقول "إن الدليل الآثارى الموجود فـــي هذه الفترة على عبادة آلهة كنعانية مثل بعل وعشتارت يشير إلى أنها كانت موجودة فقط وسط الأغلبية الفقيرة من المزارعين، وأن الأنبياء، كمدافعين عن هؤلاء الفقراء غضوا الطرف عن ممارساتهم وركزوا على الظلم الصارخ الذى مارسه قادتهم المتدثرون بالورع."

Sawyer, *Prophecy and the Biblical Prophets*, p. 47.

(33) حول فكرة المسيح وتطورها فـــي اليهودية منذ فترة داود وفترة الهيكل الثاني وما أعقبهما انظر مادة "Messiah" فـــي:

*Encyclopaedia Judaica*, vol. 14, pp. 110 - 115.

(34) على ضوء دراسته لمادة الإنجيل يقول الباحث التوراتي براون إن العهد الجديد يصف عيسى مستعملا كلمة "الله" بوضوح فـــي ثلاثة مواضع وأن هناك خمسة مواضع ذات إشارات محتملة لألوهيته. انظر:
Brown, *Jesus: God and Man*, pp. 28 - 29.

(35) لمناقشة تفصيلية عن معارضة اليهود وما ارتكزت عليه انظر:

Sanders, *Jesus and Judaism*, pp. 270 - 293.

(36) انظر :

Wead, "We Have a Law," p. 188.

(37) مفهوم "العهد الجديد" هذا هو عودة على مستوى معين لفكرة ميثاق نوح. ونقول "على مستوى معين" لأن ميثاق نوح يشمل البشر والحيوانات، بينما أن الفكرة المسيحية فكرة ذات "مركزية بشرية". فرغم أن المسيحية تطرح عبر عيسى ميثاقا جديدا إلا أنه ميثاق يقتصر على البشر فقط. هذا الطرح السائد لميثاق "العهد الجديد" ثـــار عليه مـــؤخرا لاهـــوتـــيـــو ما يعـــرف الآن بـــ "لاهـــــوت الحـــيـــــــوان" (animal theology) وهو لاهـــوت يوسّـــع دائـــرة لاهـــوت

التحـــرير (liberation theology) ليشمل الحيوانات والبيئة الطبيعية. يقول اللاهوتي المعاصر لنزى (Linzey)، أحد أبرز ممثلي هذا التيار:

> كثيرا ما يُغْفلُ اللاهوتيون اغفالا عمليا ... أن ميثاق نوح يشمل كل المخلوقات الَحية. فالله لا "يصطفي" البشر فقط بل سائر المخلوقات الحية، بل والأرض نفسها. والسؤال الذى يجب أن نطرحه إذن هو: ما الذى يتوجّب علينا فـــي علاقتنا الإنسانية بالمخلوقات الأخرى إن كان الله الخالق قد شاء أن يحبهم ويحقّقهم ويثبّتهم فـــي ميثاق مع نفسه أو مع نفسها من غير أن ينفصل هذا الميثاق عن الميثاق مع البشرية نفسها الذى أقامه الله عبر عيسى المسيح؟ إن لاهوت القرون الوسطى ... قد أنكر أية مسئوليات أخلاقية للبشر تجاه الحيوانات ... وبذا أخرجهم من دائرة الرابطة البشرية ... وفـــي معارضة هذا فإننا نحتاج للتأكيد على الطبيعة الملائمة وذات المغزى الروحي لميثاق الله الذى يشمل الكل.

*Animal Theology*, p. 69 - 70.

## المراجع

Anderson, B. W. (1986). *Understanding the Old Testament*. Englewood Cliffs, New Jersey, Prentice Hall.

Brown, R. E. (1968). *Jesus: God and Man*. London and Dublin, Geoffrey Chapman.

Brown, R. E., J. A. Fitzmyer, et al., Eds. (1990). *The New Jerome Biblical Commentary*. London, Geoffrey Chapman.

Browning, W. R. F. (2004). *Oxford Dictionary of the Bible*. Oxford, Oxford University Press.

Clements, R. E. (1973). *Prophecy and Covenant*. London, SCM Press.

Coote, R. B. and M. P. Coote (1990). *Power, Politics, and the Making of the Bible: An Introduction*. Minneapolis, Fortress Press.

Epstein, I. (1980). *Judaism: A Historical Presentation*. Harmonsworth, Penguin Books.

Finkelstein, I. and N. A. Silberman (2002). *The Bible Unearthed: Archaeology's New Vision of Ancient Israel and the Origins of Its Sacred Texts*. New York, Simon and Schuster.

Haran, M. (October, 1977). "From Early to Classical Prophecy: Continuity and Change." *Vetus Testamentum* 27 (Fasc. 4): 385 - 397.

Heschel, A. J. (1962). *The Prophets*. New York, Harper.

Linzey, A. (1994). *Animal Theology*. London, SCM Press.

Malamat, A. (1987). "A Forerunner of Biblical Prophecy: The Mari Documents." In *Ancient Israelite Religion*, edited by P. H. Patrick Miler and S. Dean McBride. Philadelphia Fortress: 33 - 52.

Mowinckel, S. (October 1934). ""The Spirit" and the "Word" in Pre-Exilic Reforming Prophets." *Journal of Biblical Literature* 53 (3): 199 - 227.

Prichard, J. B. Ed. (1955). *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*. Princeton, New Jersey, Princeton University Press.

Rad, G. v. (1969). *The Message of the Prophets*. London, SCM Press.

Rad, G. v. (1972). *Genesis: A Commentary*. Londoon, SCM Press.

Ross, J. F. (1962). "The Prophet as Yahweh's Messenger." In *Israel's Prophetic Heritage*, edited by B. W. Anderson and W. Harrelson. London, SCM Press: 98 - 107.

Ross, J. F. (January 1970). "Prophecy in Hamath, Israel, and Mari." *Harvard Theological Review* 63 (1): 1 - 28.

Sanders, E. P. (1985). *Jesus and Judaism*. London, SCM Press.

Sawyer, J. F. A. (1993). *Prophecy and the Biblical Prophets*. Oxford, Oxford University Press.

Smith, M. S. (1990). *The Early History of God*. San Francisco, Harper.

Wakeman, M. (September 1969). "The Biblical Earth Monster in the Cosmogonic Combat Myth." *Journal of Biblical Literature* 88 (3): 313 - 320.

Wead, D. W. (July 1969). "We Have a Law." *Novum Testamentum* 11 : 185 - 189.

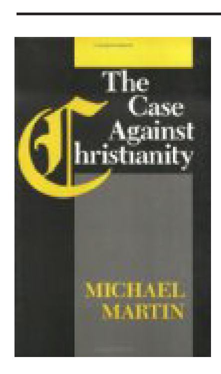
Weinfeld, M. (April 1977). "Ancient Near Eastern Patterns in Prophetic Literature." *Vetus Testamentum* 27: 178 - 195.

Xenophanes (1992). *Fragments: Xenophanes of Colophon*. Toronto, University of Toronto Press.

# محاكمة المسيحية

## تأليف مايكل مارتن

### ترجمة محمد محمود




**هذا الكتاب من تأليف الأكاديمي الأمريكي مايكل مارتن وهو أستاذ سابق في قسم الفلسفة بجامعة بوستون ومن المهتمين بفلسفة الأديان. ولقد صدر الكتاب عام 1991 عن دار جامعة تيمبل للنشر (Temple University Press). ويقع الكتاب في مقدمة وثمانية فصول وملحقين. ونبدأ في هذا العدد بنشر ترجمة المقدمة التي تعالج تعريف المسيحية، وسننشر ترجمة باقي الكتاب تباعا في الأعداد القادمة من (التجاوز).**

**المقدمة**

المسيحية أكبر أديان العالم اليوم وعدد أتباعها أكبر من عدد أتباع أى دين آخر. ويقدّر عدد المسيحيين في العالم بـــ 1.6 بليون مقارنة بنحو 0.8 بليون مسلم، و 0.6 بليون هندوسي، و 0.3 بليون بوذى، و 97 مليون من أتباع الديانات القبلية، و 17 مليون يهودى، و 16 مليون سيخي، و 13 مليون شامانـــي، و 5 ملايين كونفوشيوسي، و 4.5 مليون بـــهائي، و 3.4 شنتوى، و 3.3 من أتباع الجينية.[1] وفي الواقع فإن واحدا من كل ثلاثة على ظهر الأرض يعتنق المسيحية. وعلاوة على ذلك فإنه من الواضح أن تأثير المسيحية على المجتمعات الغربية وثقافتها أكبر من تأثير أى دين آخر أو أية فلسفة أو أيديلوجية أخرى. ولقد امتد تأثير المسيحية في الغرب ليشكل الأدب والفن والموسيقى والعلوم والقانون وأساليب التفكير ونمط الحياة. ومن الصعب تصور ما كانت ستؤول إليه الثقافة الغربية والمجتمع الغربي من غير المسيحية. والمسيحية لم تستمر فقط على مدى ألفى عام وإنما توسعت وتطورت أيضا. وحتى في يومنا هذا فإن المبشرين المسيحيين ما زالوا يقومون بنشر

إنجيل المسيح في إفريقيا وآسيا، ونجد أن الولايات المتحدة تشهد انبعاثا في الحركة الأصولية المسيحية.

إلا أن أهمية دين ما قياسا على عدد أتباعه أو مدى تأثيره لا يعني بالضرورة أن مبادىء هذا الدين صحيحة، إذ أنه من الممكن أن يكون 1.6 بليون شخصا على خطأ. ومن الضرورى أن نضع في اعتبارنا أن المسيحية كان لها نقادها منذ البداية. ويرى بعض العلماء أن الكثيرين من الناس كانوا في الفترة المبكرة لظهور المسيحية يشكّون في ألوهية عيسى ويعتبرونه ساحرا. ومن المؤسف أن معلوماتنا عن هؤلاء النقاد المبكرين للمسيحية معلومات محدودة، إذ أن الكنيسة نقبت كتابات النقاد من الهراطقة والوثنيين وأعدمتها عندما قويت شوكتها بعد نيلها لمساندة الإمبراطورية الرومانية،[2] واستمر هذا القمع من قبل الكنيسة لقرون.

ولقد اتخذ هذا القمع أشكالا كثيرة، وكانت احدى أشكاله الرئيسية فرض الكنيسة لسلطانها المطلق فيما يتعلق بالاعتماد الرسمي لما هو موحى به من الله. ففي القرنين الأول والثاني الميلاديين نقل المسيحيون الأوائل تعاليمهم عبر الأناجيل والرسائل والقصص والنبؤات. ولا تمثل السبعة والعشرون كتابا المعتمدة في العهد الجديد والتي تستخدمها كل الكنائس المسيحية الكبرى إلا جزءا من هذه المادة. وعلى سبيل المثال فإن الكتب المعتمدة لا تشمل إنجيل يعقوب، وأعمال بيلاطس، وأعمال بولس وتكلا، إذ أن هذه الكتابات لم تعتبر كتابات أوحى بها الله. إلا أن اختيار الكنيسة لهذه الكتب السبعة والعشرين ككتب معتمدة لم يتم بين عشية وضحاها. فأقدم كتب معتمدة وهي المعروفة بكتب قائمة موراتورى (Muratori) وترجع لعام 190 ميلادية تشمل أغلب كتب العهد الجديد التي نعرفها اليوم باسثناء رسالة العبرانيين ورسالة يعقوب ورسالتَيْ بطرس الأولى والثانية ورسالة يوحنا الثالثة. إلا أنه كان ثمة خلاف حول مسألتين: حول سبعة من الكتب وعما إن كانت صادرة عن وحي (رسالة العبرانيين، ورسالة يعقوب، ورسالة بطرس الثانية، ورسالتا يوحنا الثانية والثالثة، ورسالة يهوذا، وسفر الرؤيا)، وهي كتب تم أخيرا ضمّها للعهد الجديد، وحول كتب أخرى رُفضت واستبعدت في نهاية الأمر(رسائل القديس إغناطيوس، ورسالة القديس كليمنس الأولى، ورسالة راعي هرمس). ولقد نشر أثناسيوس أول قائمة رسمية لكتب العهد الجديد عام 365 ميلادية وهي قائمة أقرّها مجلس الكنيسة الذى انعقد في قرطاج عام 397 ميلادية.[3] وأعلنت الكنيسة أن هذه الكتب السبعة والعشرين أوحى بها الله وبالتالي لا يمكن الشك في عصمتها.

وفي الواقع أصبحت عصمة هذه الكتب أمرا مجمعا عليه إجماعا شبه كامل عقب قمع النقاد المسيحيين الأوائل والقبول الرسمي في القرن الرابع لكتب العهد الجديد المعتمدة، وهو وضع استمر حتى نـــهاية القرن السابع عشر.[4] وعندها بدأ التشكيك في صحة الكتاب المقدس على يد رجال من أمثال فولتير، وتوماس بين (Thomas Paine)، والبارون دولباخ (Baron D'Holbach)، ويوهان سلامو سيملر (Johann Salamo Semler)، وصامويل رايماروس (Samuel Reimarus)، وآيخهورن (J. G. Eichhorn)، وباور (G. L. Bauer). وكما قال روبرت مورغان وجون بارتون فإن:

> الدراسات الحديثة للكتاب المقدس نشأت في أوربا الغربية في الوقت الذى انـــهار فيه النظام القديم في نـــهايات القرن السابع عشر والقرن الثامن عشر ... ولقد ارتكزت الثقافة الدينية القديمة على القبول التام للمفهوم اليهودى- المسيحي للإله، إلا أن هذا المفهوم بدأ يفقد تماسكه تحت ضغط النقد العقلاني. فقد انعتق العقل البشرى المستنير من أسر التراث الديني ولم يعد يقبل قبولا أعمى أن الكتاب المقدس يتحدث بموثوقية عن الله والعالم. وتحدّت العلومُ الطبيعية صورةَ الكتاب المقدس عن العالم وتزعزعت الرواية الكتابية مجددا في مواجهة نقد علماء الأخلاق والدراسات التاريخية. وأضحت النظرة للكتاب المقدس أنه سجل غير معصوم يتحدث عن الدين والتاريخ حديثا متقلبا.[5]

ولقد استمر هذا النقد للكتاب المقدس بمستوى أعلى من التعمق والتفصيل في القرن التاسع عشر والقرن العشرين. إلا أن مما يثير الاستغراب أن التقويم الفلسفي المتواصل والمنظّم للمسيحية ظل ضئيلا رغم مجهود الدراسات الكتابية النقدية للعهد الجديد وانتشار روح البحث العلمي. ولعل أشهر فيلسوفين انتقدا المسيحية في عصرنا هما برتراند رسل وفريدرش نيتشة، إلا أن نقد كل من هذين الفيلسوفين مخيّب للآمال. فبحث رسل الشهير والقصير "لماذا لست مسيحيا؟" (1927) لم يقدم إلا تفنيدا سطحيا لحجج الإيمان بالله وأثار تساؤلات عما إن كان عيسى معلّما أخلاقيا مثاليا.[6] إلا أنه وحتى في حالة من يؤمن بوجود الله فثمة مشاكل هامة تتعلق بالمبادىء الأساسية للمسيحية لم يثرها رسل. وفي حالة نيتشة فإننا نجد أن نقده الدؤوب للمسيحية في كتابه ضد المسيح (1889) يفترض بدوره قبول فلسفته المختلف عليها بشأن إرادة القوة وبشأن الإنسان الأعلى بالإضافة لافتراض بطلان الكثير من مبادىء المسيحية.[7] وبذا نجد أن انتقادات نيتشة انتقادات مفرطة ومفارقة ما لم نوافق منذ البداية على نظرته الفلسفية ونكون مقتنعين ببطلان مبادىء المسيحية.

ورغم أن بعض الأعمال المتعلقة بنقد المسيحية في القرنين التاسع عشر[8] والقرن العشرين[9] تستحق الثناء لإثارتـــها لقضايا نقدية هامة ولمواصلتها لجهود النقاد الأوائل إلا أنه لاتزال هناك حاجة لنقد فلسفي كاف ومنظّم. ويهدف هذا العمل لتقديم مثل هذا النقد. ورغم أنني قدمت الحجج المطوّلة في عمل آخر دفاعا عن الإلحاد، إلا أنـــي لن أفترض فيما يلي الإنطلاق من هذا الموقف.[10] وفي واقع الأمر فإنه من الممكن لقارىء هذا الكتاب أن يؤمن بالله ويقبل كل ما فيه من غير أن يقع في تناقض.

إن غرضي من محاكمة المسيحية غرض نظرى وليس بغرض عملي. فأنا لست من السذاجة بحيث أفترض أن الحجج التي أقدمها هنا ستقنع الكثيرين بالتخلي عن معتقداتـــهم المسيحية. إلا أن زعمي ببساطة هو أن العقلانيين من الناس يجب أن يتخلوا عن هذه المعتقدات على ضوء النقاش الذى أثيره.

وحتى تتسنى لنا محاكمة المسيحية من الضرورى في البداية أن نوضح ماذا يعني أن يكون المرء مسيحيا. كيف نعرّف المسيحية؟ هل هناك مجموعة من المبادىء الأساسية التي لابد أن يعتنقها المرء ليصبح مسيحيا؟ هناك كنائس مسيحية مختلفة – الكنيسة البروتستانتية، والكاثوليكية، والأرثوذكسية الشرقية – والعديد من المذاهب والطوائف داخل البروتستانتية. وكما لاحظ أحد المعلقين:

> إذا انتقل شخص غريب من قُدّاس في كاتدرائية رومانية كاثوليكية إلى اجتماع من اجتماعات يوم الرب التي يعقدها الكويكريون فمن حقه أن يندهش إن علم أن المتعبدين في كل من المناسبتين يدّعون بأنـــهم مسيحيون. وستزداد حيرة هذا الغريب وارتباكه إن امتدت ملاحظاته لكنائس جماعة العلم المسيحي، والمنهاجيين، والسبتيين، واتباع سويدنبورغ، ومتشددى المعمدانيين، وحتى من غير أن يسيح بعيدا ليزور الكنيسة الإغريقية والقبطية والإثيوبية.[11]

وبالنظر لهذا التعدد الكبير فإنه من الصعوبة بمكان استخلاص مجموعة مشتركة من الخصائص يشكل كل عنصر من عناصرها شرطا لازما ويشكل مجموع عناصرها شرطا كافيا لتعريف المسيحي. إلا أنه توجد مجموعة من المبادىء التي يؤمن بـــها غالبية من ينتمون للمسيحية.[12] وهذه المبادىء تعرّف ما أسميه بالمسيحية الأساسية. ومن الممكن تعريف الأنواع الأخرى من المسيحية بالإضافة للمسيحية الأساسية أو الطرح منها. ومن الممكن استخلاص مبادىء المسيحية الأساسية بالرجوع لقوانين الإيمان الثلاثة وهي قانون إيمان الرسل وقانون الإيمان النيقاوى وقانون الإيمان

الأثناسيوسي. قوانين الإيمان هذه مقبولة قبولا واسعا في العالم المسيحي وهي في مجموعها تلخص تلخيصا موجزا معتقدات الملايين من المسيحيين.

إن أقدم صياغة للدين المسيحي هي قانون إيمان الرسل. وحتى اليوم فإن أغلب المسيحيين يرددون (بمختلف لغاتــهم) هذه الكلمات في كنائسهم حول العالم:

أؤمن بالله الأب، القدير
خالق السماء والأرض
وبيسوع المسيح، ابنه الوحيد، ربنا
الذى حُبِل به بواسطة الروح القدس
ولد من مريم العذراء
تألم في عهد بيلاطس البنطي
صلب، ومات، ودفن
ونزل إلى الجحيم
وفي اليوم الثالث قام من الأموات؛
صعد إلى السموات
وجلس عن يمين الله الأب القدير
من ثم يأتي ليدين الأحياء والأموات
وأؤمن بالروح القدس، والكنيسة المقدسة الجامعة،
وشركة القديسين؛
وغفران الخطايا،
وقيامة الجسد
والحياة الأبدية. آمين.[13]

وهذا القانون الإيمانـــي عبارة عن صيغة موسعة كانت تقال في طقوس التعميد في روما حوالي عام 150 ميلادية ويعرّف الكثير من المؤمنين وبشكل واضح وبسيط بالمبادىء الأساسية للمسيحية.[14] وحسب فيليب شاف، وهو عالم متخصص في القوانين الإيمانية للمسيحية، فإن هذا القانون:

سهل الفهم وتعليمي للطفل، وطازج وغني لأكثر العلماء المسيحيين تبحرا، بل ويجد فيه هذا العالِم متعة العودة للأسس البدائية والمبادىء الأولى كلما تقدّم به العمر. إنه قانون يضوع بأريج الماضي ويحمل ثقل إجماع كلي يجلّ عن التقدير. إنه يحمل آصرة وحدة توحّد كل عصور العالم المسيحي وأقسامه.[15]

إلا أن شاف يلاحظ أن هذا القانون أو أى قانون آخر ليس ببديل لسلطة الكتاب المقدس في البروتستانتية ولسلطة الكنيسة في الكاثوليكية.[16] فالمسيحيون يرون أن قانون إيمان الرسل تلخيص مفيد لمبادىء هامة في المسيحية ولكنها مبادىء لابد من فهمها على ضوء سلطة الكتاب المقدس أو الكنيسة. إلا أن هذا القانون وعلى الرغم من ذلك مفيد لغرضنا إذ أنه يساعدنا على تعريف المسيحية الأساسية. فرغم وجود خلافات كبيرة في مبادىء وممارسات الكنائس والمذاهب والطوائف المسيحية المختلفة فثمة اتفاق واسع بينها حول المبادىء الأساسية التي يعبر عنها قانون إيمان الرسل.

أما قانون الإيمان الهام الثانـــي، أى قانون الإيمان النيقاوى، فقد تمت صياغته لأول مرة عام 325 في المجمع الذى انعقد في نيقية تحت رئاسة الإمبراطور قسطنطين. وكان الغرض الرئيسي لصياغة هذا القانون هو شرح وجهة النظر التقليدية المتعلقة بالابن الإله وذلك لمعارضة الآريوسية وهي وجهة النظر القائلة بأن الابن الإله ليس أزليا مثل الأب الإله. ولقد أكّد قانون الإيمان النيقاوى أن طبيعة الابن الإله هي من نفس طبيعة الأب الإله وأنه ليس فقط من طبيعة مشابـــهة. وبمرور الزمن توسّع نص هذا القانون عن طريقين. فقد تم التوفيق بينه وبين قانون إيمان الرسل بإضافة بعض التعابير والإضافات المتصلة بالروح القدس. ولقد وافق مجمع خلقيدونية الذى انعقد عام 451 على هذه الصيغة الموسّعة للقانون وأقرّها. ووقع خلاف بين فرعي الكنيسة الغربـــي والشرقي حول عبارة من عبارات الصيغة الموسّعة للقانون. فالصيغة الموسّعة التي تم تبنيها عام 451 قالت إن الروح القدس منبثق من الأب. ولقد فسرت الكنيسة الشرقية ذلك بأنه يعني "منبثق من الأب بواسطة الابن" بينما فسرته الكنيسة الغربية بمعني "منبثق من الأب ومن الابن". ولقد عُرف التفسير الأخير بتفسير صيغة "من الابن" وتم إقراره رسميا في الغرب عام 599.

والصيغة الغربية التالية لقانون الإيمان النيقاوى الخلقيدونـــي هي الصيغة التي تتم تلاوتـــها في الكنيسة الأنجليكانية اليوم:[17]

أؤمن بإله واحد، الله الأب القدير
خالق السماء و الأرض،
خالق كل الأشياء، ما يرى و ما لا يرى:
وأؤمن برب واحد يسوع المسيح، ابن الله المولود الوحيد؛
المولود من الآب قبل كل الدهور
إله من إله،
نور من نور،
إله حق من إله حق؛
مولود غير مخلوق؛
هو من جوهر الأب؛
الذى به كان كل شئ:
الذى من أجلنا نحن البشر، ومن أجل خلاصنا، نزل من السماء،
وتجسد من الروح القدس و من مريم العذراء،
تأنّس:
وصُلب عنا على عهد بيلاطس البنطى؛
تألم و قُبر؛
وقام من بين الأموات فى اليوم الثالث كما فى الكتب:
وصعد إلى السموات،
وجلس عن يمين أبيه:
وايضاً يأتى فى مجده ليدين الأحياء و الأموات؛
الذى ليس لملكه انقضاء.
وأؤمن بالروح القدس، الرب، والمحيي، المنبثق من الأب ومن الابن؛
نسجد له و نمجده مع الأب و الابن،
الناطق فى الأنبياء:
وأؤمن بكنيسة واحدة جامعة ورسولية:
واعترف بمعمودية واحدة لمغفرة الخطايا:

وانتظر قيامة الأموات:
وحياة الدهر الآتى. آمين.[18]

ويقول شاف إن هذا القانون الإيمانـــي (من غير صيغة "من الابن"):

مُعظّم في الكنيسة اليونانية أكثر من أى قانون آخر ويحتل نفس المكانة التي يحتلها قانون إيمان الرسل في الكنيسة اللاتينية والكنيسة البروتستانتية. ولقد تم دمجه وشرحه في كل تعاليم الأرثوذكسية اليونانية والروسية. ويُتلى أيضا (بصيغة "من الابن") في قداسات كنيسة الروم (منذ نحو القرن السادس) وفي الكنيسة الأنجليكانية والكنيسة اللوثرية. ولقد تبناه مجمع ترينت كقانون أساسي وأضافه البابا بيوس الرابع لإعلان العقيدة الترينتية. ولذا وعند الدقة يمكن القول إنه قانون مسكونـــي أو عالمي بالمقارنة مع قانون إيمان الرسل وقانون الإيمان الأثناسيوسي اللذان لم يتم قبولهما قبولا تاما في الكنائس الشرقية.[19]

أما قانون الإيمان الهام الثالث للمسيحية فهو قانون الإيمان الأثناسيوسي ويُتلى كالآتي:

كل من يروم أن يُخلّص يجب عليه أولاً وقبل كل شئ أن يحفظ الإيمان الجامع الشامل ويتمسك به ومن لا يحفظ هذا الإيمان بأكمله ومن غير إفساد أو تعديل فيه يهلك هلاكا أبديا. والإيمان الجامع الشامل هو

(1) أن نعبد إلها واحدا في ثالوث، وأن نعبد ثالوثا في وحدانية؛ ويجب ألا نخلط بين الأقانيم، ولا أن نفصل في الجوهر أو نقسّم الذات، فإن للأب أقنوما، وللابن أقنوما آخر: وللروح القدس أقنوما آخر. ولكن الأب والابن والروح القدس، ليسوا إلا إلها واحدا ومجدا واحدا وعظمة أبدية واحدة. وكما هو الأب كذلك الابن وكذلك الروح القدس. فالأب غير مخلوق، والابن غير مخلوق، والروح القدس غير مخلوق. الأب غير محدود، والابن غير محدود، والروح القدس غير محدود. الأب سرمدى، والابن سرمدى، والروح القدس سرمدى. ومع ذلك فهم ليسوا ثلاثة سرمديين بل سرمدى واحد. وكذلك ليسوا ثلاثة غير محدودين، ولا ثلاثة غير مخلوقين، بل واحد غير مخلوق، وواحد غير محدود. كذلك الأب قادر على كل شيء، والابن قادر على كل شيء، والروح القدس قادر على كل شيء. ومع ذلك ليسوا

ثلاثة قادرين على كل شيء بل واحد قادر على كل شيء. فالأب هو الله، والابن هو الله، والروح القدس هو الله. ولكن ليسوا ثلاثة آلهة، بل إله واحد. كذلك الأب هو الرب، والابن هو الرب، والروح القدس هو الرب. ولكن ليسوا ثلاثة أرباب، بل رب واحد. وكما أن الديانة المسيحية تأمرنا بأن نعترف بأن كل أقنوم من الأقانيم هو بذاته إله ورب، كذلك تنهانا عن القول بثلاثة آلهة أو ثلاثة أرباب. والأب لم يكونه أحد آخر، وهو غير مصنوع، وغير مخلوق، وغير مولود. والابن مولود من الأب وحده، ، وهو غير مصنوع، وغير مخلوق، بل مولود. والروح القدس منبثق من الأب، و لم يكن مصنوعا ولا مخلوقا ولا مولودا. فالأب إذن واحد، لا ثلاثة آباء. والابن واحد لا ثلاثة أبناء.والروح القدس واحد، لا ثلاثة أرواح قدس. وليس فى هذا الثالوث من هو أسبق من الآخر فى الزمن أو متخلف عنه أو أكبر منه، أو أصغر منه، وإنما الأقانيم الثلاثة جميعاً سرمدية ومتساوية. ولهذا فى جميع الأمور كما ذكرنا ينبغى أن يعبد الثالوث فى وحدانية، والوحدانية فى ثالوث. فمن شاء إذن أن يخلص، عليه أن يكون هذا هو اعتقاده فى الثالوث.

(2) كذلك يلزم للخلاص الأبدى أن يؤمن عن يقين بتجسد ربنا يسوع المسيح. لأن الإيمان المستقيم هو أن نؤمن ونعترف بأن ربنا يسوع المسيح ابن الله، هو إله وإنسان معا؛ هو إله مولود من جوهر الأب قبل العالمين. وهو إنسان مولود من جوهر أمه فى العالم: هو إله تام، وهو إنسان تام: ذو نفس ناطقة وجسد بشرى ذو كيان ووجود؛ هو مساو للأب بحسب لاهوته، ودون الأب بحسب ناسوته. وهو، وإن يكن إلهاً وإنساناً معا، لكنه ليس اثنين وإنما هو مسيح واحد. هو واحد لا بتحول اللاهوت إلى ناسوت، وإنما باتخاذ اللاهوت للناسوت؛ هو واحد فى الجملة؛ لكنه لا باختلاط الجوهر: وإنما بوحدانية الأقنوم. لأنه كما أن النفس الناطقة والجسد هما معاً إنسان واحد، كذلك الإله والإنسان هما معاً مسيح واحد: هو الذى تألم لأجل خلاصنا، وهو الذى نزل إلى الجحيم (الهاوية)، وهو الذى قام من بين الأموات فى اليوم الثالث. وهو الذى صعد إلى السماوات، وجلس عن يمين الله الأب القادر على كل شئ: ومن هناك سوف يأتى ليدين الأحياء والأموات. وعند مجيئه يقوم جميع الناس بأجسادهم، ويؤدون أمامه الحساب عن أعمالهم الخاصة. فالذين عملوا الصالحات يدخلون الحياة الأبدية، والذين

عملوا السيئات يدخلون النار الأبدية.

هذا هو الإيمان الجامع الشامل الذى لا يستطيع الإنسان أن يُخلّص دون أن يؤمن به يقينا. المـــجد للأب وللابن وللروح القدس؛ كما كان في البدء، يكون الآن، وسيكون إلى الأبد: عالم بلا نـــهاية. آمين.[20]

ورغم أن أصل هذا القانون غامض إلا أن أول إشارة صريحة له كانت بين عام 659 وعام 670.[21] وقد نُسب في البداية لأثناسيوس، أسقف الأسكندرية (ت 373)، إلا أن هذا الاعتقاد بشأن مصدر القانون ما لبث أن تم التخلي عنه في القرن السابع عشر. ورغم الوزن الكبير لهذا القانون في الكنيسة الرومانية الكاثوليكية وتبني الكنيسة اللوثرية والكثير من الكنائس الإصلاحية له، إلا إنه، على عكس قانون الإيمان النيقاوى، لم ينل الموافقة الكنسية عند اليونان الأرثوذكس.[22]

ويكشف فحص محتويات القوانين الثلاثة عن عدة افتراضات لاهوتية وتاريخية وأخروية:

1. الإلـــهية

تفترض القوانين الثلاثة وجود الله. ورغم أنه من الممكن تفسير الله بطرق كثيرة فإن المسيحيين الذين يعتقدون في هذه القوانين هم تقليديا ذوو إيمان إلهي، بمعنى أنـــهم يؤمنون بكائن قادر كل القدرة، وخيّر كل الخير، وعالم كل العلم هو خالق الكون.

2. وجود عيسى كشخص تاريخي في عهد بيلاطس

من الواضح أن الرسل يفترضون أن عيسى إنسان بشرى عاش في عهد بيلاطس البنطي أو قريبا من عهده، ويفترض قانون الإيمان النيقاوى نفس الشيء. ومن المؤكد أن قانون الإيمان الأثناسيوسي يفترض أن عيسى إنسان بشرى ولكنه لا يذكر بوضوح متى عاش عيسى.

3. التجسد

تفترض القوانين الثلاثة أن عيسى ابن الله. والقسم الثاني من قانون الإيمان الأثناسيوسي هو الأكثر وضوحا وتفصيلا بشأن هذه المسألة: فحسب هذا القسم فإن عيسى هو إنسان كما هو إله. وحتى أقل القوانين وضوحا

وهو قانون إيمان الرسل يقرر أن عيسى ابن الله. ومن الممكن تفسير كل من قانون الإيمان النيقاوى وقانون الإيمان الأثناسيوسي باعتبارهما يقدمان محتوى محددا لهذه الافتراضات. فقانون الإيمان النيقاوى يستبعد التفسير الآريوسي بشأن العلاقة بين عيسى والله، بينما يستبعد قانون الإيمان الأثناسيوسي تفسيرات أخرى.[23]

4. الثالوث

لا يوضح قانون إيمان الرسل والقانون النيقاوى طبيعة العلاقة بين عيسى الابن الإله والأب الإله والروح القدس. وفي واقع الأمر من الممكن على ضوء هذين القانونين أن نفهم أن الابن الإله والروح القدس خاضعان للأب الإله. إلا أن قانون الإيمان الأثناسيوسي يستبعد هذا التفسير عندما يقرر بوضوح أن الله ثلاثة أقانيم في واحد.

5. الولادة البتولية

يقرر كل من قانون إيمان الرسل والقانون النيقاوى أن عيسى وُلد من عذراء. أما قانون الإيمان الأثناسيوسي فإنه لا يفترض وجهة النظر هذه بوضوح إلا أن لغته الميتافيزيقية توحي بـــها.

6. قيام بيلاطس بالصلب

يفترض كل من قانون إيمان الرسل والقانون النيقاوى أن بيلاطس البنطي حكم على عيسى بالإعدام وأمر بصلبه. هذا الافتراض غير موجود في قانون الإيمان الأثناسيوسي.

7. القيامة من الأموات في اليوم الثالث

تفترض كل القوانين الثلاثة أن عيسى بُعث من الأموات في اليوم الثالث بعد موته.

8. الخلاص عبر الإيمان بعيسى

يوحي القانون النيقاوى بالتأكيد أن الخلاص يأتي عبر الإيمان بشخص اسمه الرب يسوع المسيح، ابن الله المولود الوحيد "الذى من أجلنا نحن البشر، ومن أجل خلاصنا، نزل من السماء"، الذى مات على الصليب، قام من

الأموات، صعد إلى السماء، وسيأتي في مجده ليدين الأحياء والأموات. ولا يخبرنا القانون بوضوح عما يعنيه هذا الإيمان، رغم أنه من الطبيعي أن نستنتج أن الإيمان بمحتوى القانون نفسه يشكل شرطا لازما للخلاص عبر الإيمان بعيسى. أما قانون الإيمان الأثناسيوسي فإنه أكثر وضوحا، إذ يقرر بصراحة "كل من يروم أن يخلّص يجب عليه أولاً وقبل كل شئ أن يحفظ الإيمان الجامع الشامل"، ويضيف أن من لا يتمسك بـــهذا الإيمان ويحفظه بأكمله ومن غير إفساد أو تعديل فيه "يهلك هلاكا أبديا". ولذا وحسب القانون فإن الإيمان الجامع الشامل هو محتوى القانون نفسه. أما قانون إيمان الرسل فإنه لا يذكر شيئا صريحا بشأن الخلاص. إلا أنه وعلى ضوء فهمنا لاستخدامات القانون في الكنائس المسيحية فمن الطبيعي أن نفترض أن غالبية المسيحيين يعتبرون أن التمسك بـــهذا القانون هو على أقل تقدير شرط لازم للخلاص عبر عيسى المسيح.

9. عودة المسيح

تفترض كل القوانين الثلاثة أن عيسى سيعود مرة أخرى ليدين الأحياء والأموات. وبالإضافة لذلك فإن كل القوانين الثلاثة تفترض أن هذا سيعني بعث الأموات.

إلا أنه من الملاحظ أن هناك جانبا من جوانب المسيحية غائب في كل القوانين الثلاثة. فالقوانين لا تذكر شيئا عن تعاليم عيسى الأخلاقية، رغم أن قانون الإيمان الأثناسيوسي يتحدث وبشكل معمّم عن عمل الصالحات. وربما يمكن تفسير هذا الغياب للمحتوى الأخلاقي في القوانين الكبرى للمسيحية على ضوء حقيقة أن المسيحيين يؤمنون أن المرء إن قبل أن عيسى هو ابن الله فإنه سيقبل تعاليمه الأخلاقية. ورغم ذلك فإن ما يبدو أن الإشارة الصريحة للأخلاق أمر نافع ومفيد لأنـــها تلعب دورا هاما في النقاشات حول المسيحية. دعنا على ضوء ذلك نقدم افتراضا أخيرا للدين المسيحي:

10. عيسى بوصفه نموذج السلوك الأخلاقي

تقدّم حياة عيسى نموذجا للسلوك الأخلاقي لابد من ترسم خطاه وتقدّم تعاليمه الأخلاقية قواعد للسلوك لابد من اتباعها.

نستطيع الآن وعلى ضوء هذه الافتراضات تعريف المسيحية الأساسية وأنماط المسيحية الأخرى. فالافتراضات التي تبدو أكثر أهمية في تفكير المسيحيين من غيرها هي افتراضات الإلـــهية أو وجود الله، وتاريخية عيسى أو وجوده التاريخي، والتجسّد، والخلاص عير الإيمان بعيسى، وعيسى كنموذج للسلوك الأخلاقي. دعنا بالتالي نعرّف المسيحية الأساسية بناء على هذه الافتراضات. إذن:

ثمة شخص ما (ش)، (ش) مؤمن بالمسيحية الأساسية إن كان وإن كان فقط يؤمن بوجود إله، وأن عيسى عاش في عهد بيلاطس، وأن عيسى هو تجسّد الله، وأن خلاص المرء يتحقق عبر الإيمان بعيسى، وأن عيسى هو نموذج السلوك الأخلاقي.

ويمكن تعريف المسيحية الأرثوذكسية على ضوء المسيحية الأساسية بالإضافة لافتراضات أخرى. وهكذا:

الشخص (ش) مسيحي أرثوذكسي إن كان (ش) وإن كان فقط يؤمن بالمسيحية الأساسية ويؤمن بالثالوث، والولادة البتولية، وصلب بيلاطس لعيسى، وقيامة عيسى، وعودة عيسى مرة ثانية.

ويمكن بالتالـــي تعريف أنماط عديدة للمسيحية اللبرالية بطرح عناصر من المسيحية الأساسية. وبذا يمكن تعريف أحد أنماط المسيحية اللبرالية على أساس الإيمان بالله وقبول عيسى كنموذج أخلاقي مع رفض باقي الافتراضات باستثناء تاريخية عيسى. كما يمكن تعريف نمط متطرف من أنماط المسيحية اللبرالية على ضوء قبول عيسى كنموذج للسلوك الأخلاقي مع رفض كل الافتراضات الأخرى بما في ذلك حتى افتراض وجود الله. وهكذا فإن العنصر الوحيد الذى يبقى في هذا النمط المتطرف هو أخلاق المسيحية. ويرفض الكثير من المسيحيين هذين النمطين من المسيحية اللبرالية ولا يعتبرونـــهما مسيحية على الإطلاق.

ولكن ثمة مشكلة يمكن إثارتـــها بإزاء هذه المحاولة لتعريف المسيحية اعتمادا على المعتقدات فقط. فمن الممكن الاعتراض أن اعتناق المسيحية يعنى أكثر من مجرد الاعتقاد إذ أنه يعني أيضا اتباع التعاليم الأخلاقية لعيسى أو على الأقل محاولة اتباعها. وبالتالـــي من الممكن القول إن تعريفاتـــي ضيقة جدا. ومن الممكن مواجهة هذا الاعتراض بسهولة والقول إن تعريفاتـــي لا تقدم إلا تحليلا للمحتوى الفكرى للمسيحية من غير أن تمس أوجهها الأخرى. وبالتالـــي فإن تعريفاتـــي تقدم الشروط اللازمة ليصبح المرء مسيحيا ويجب بالتالـــي التعبير عنها بصيغة "إن كان" بدلا من

صيغة "إن كان وإن كان فقط". وإذا عدّلنا التعريفات على ضوء ذلك فإنــها كافية كل الكفاية. وبالتالــي ولتوفير حالة كافية فإنه يجب إضافة أن الشخص (ش) يتّبع أو على الأقل يحاول أن يتّبع التعاليم الأخلاقية لعيسى. وبذا يصبح التعريف المعدّل:

(ش) مؤمن بالمسيحية الأساسية إن كان وإن كان فقط يؤمن بوجود إله، وأن عيسى عاش في عهد بيلاطس، وأن عيسى هو تجسّد الله، وأن عيسى هو نموذج السلوك الأخلاقي وإن كان (ش) يتّبع أو يحاول أن يتّبع التعاليم الأخلاقية لعيسى.[24]

ويمكن تعديل تعريفات المسيحية الأرثوذكسية والمسيحية اللبرالية على نفس المنوال.[25]

والافتراضات التي تناولناها أعلاه تقع بشكل عام في ثلاث دوائر - تاريخية ولاهوتية وأخلاقية – ويثير تقويمها قضايا مختلفة. فحياة عيسى، والولادة البتولية، وصلبه على يد بيلاطس، وقيامه في اليوم الثالث تبدو كلها كأطروحات تاريخية. ولذا يبدو ممكنا من ناحية المبدأ أن نبحث عن أدلة عما إن كان هناك شخص اسمه عيسى وأنه عاش في عهد بيلاطس، وعما إن كان هذا الشخص، إن كان عاش في ذاك العهد، قد تم صلبه بأمر بيلاطس. ورغم أنه يبدو أننا سنواجه صعوبة أكبر للتعرف بواسطة مناهج التاريخ عما إن كان عيسى قد وُلد من عذراء وعما إنه قد قام من الأموات في اليوم الثالث، إلا أنه من الواضح أن مناهج التاريخ مناسبة للتعرف على صحة هذه الافتراضات، مثلما أن البحث التاريخي مناسب للتعرف على صحة عودة عيسى الثانية. وعلاوة على ذلك فإن الأدلة التاريخية تبدو ملائمة لنقرر عما إن كان عيسى ابن الله وليس مجرد إنسان بشرى، وماهية تعاليم عيسى بشأن الخلاص وتعاليمه الأخلاقية.

إلا أن افتراضات الولادة البتولية والتجسّد والخلاص عبر الإيمان بعيسى لا تثير فقط قضايا تاريخية وإنما تثير أيضا قضايا لاهوتية. مثلا، هل يتوافق مبدأ الولادة البتولية مع كون عيسى هو المسيح؟ كيف يكون كائن ذا خصائص بشرية متماثلا مع كائن يحمل خصائص ابن الله؟ هل يتوافق الخلاص عبر الإيمان بعيسى مع الإيمان بإله خيّر كل الخير؟

وافتراض أن عيسى نموذج للسلوك الأخلاقي يثير أيضا تساؤلات أخلاقية. مثلا، هل آراؤه الأخلاقية مقنعة؟ هل يجب أن تصبح هذه الآراء نموذجا للسلوك الأخلاقي؟

لن أقوم في هذا العمل بتقويم افتراض وجود الله أو تقويم افتراض الثالوث. ورغم أنني قمت بتقويم افتراض وجود الله في عمل سابق، إلا أنني لن أفترض هنا صحة هذا الافتراض أو بطلانه. أما مبدأ الثالوث فقد قام مايكل درنت بتقويمه تقويما نقديا مفصلا وبعمق كبير وليس عندى ما أضيفه لاستنتاجه من أنه "لا يمكن تقديم وصف واضح للصيغة الثالوثية وهكذا الأمر فيما يتعلق بمبدأ الثالوث".[26] إلا أنني لن أفترض بطلان الثالوث في هذا العمل. وليست هناك حاجة لذلك إن كانت حجّتي ضد التجسّد صحيحة. ورغم أنه من الممكن للمرء أن يتمسك بمبدأ الثالوث ويتخلى عن مبدأ التجسّد ويكون متسقا في موقفه وذلك بافتراض أن عيسى ليس بتجسّد لابن الله، إلا أن هذا الموقف سيكون مثله ومثل التخلي عن المبدأ المسيحي للثالوث. وكما يوضح قانون الإيمان الأثناسيوسي توضيحا كافيا فإن أحد عناصر الثالوث هو ابن الله وابن الله هو عيسى. ولذا فإن زعزعة التجسّد ستؤدى بشكل غير مباشر لزعزعة الثالوث المسيحي.

وفي الفصول التالية سيتم تقويم افتراضات المسيحية الأخرى – تاريخية عيسى، والتجسّد، والولادة البتولية، والقيامة، والخلاص عبر الإيمان بعيسى، وعودة عيسى الثانية، وعيسى كنموذج للسلوك الأخلاقي. وفي الفصل الأول أنظر لأساس العقيدة المسيحية وأناقش قائلا إن المسيحيين يجب أن يؤسسوا معتقداتهم على أسباب معرفية وليس على أسباب عملية أو ما أصفه بالأسباب المنفعية. وعلاوة على ذلك فإنني أذهب إلى أنهم يجب ألا يؤسسوا معتقداتهم على الإيمان أو يذهبوا إلى أن المبادىء المسيحية هي اعتقادات أساسية بمعنى أنها من جنس الاعتقادات التي لا يحتاج المرء لأسباب ليتمسك بها. وفي الفصل الثاني أعالج تاريخية عيسى. وأناقش في هذا الفصل قائلا إنه من الممكن تقديم أسباب قوية للقول إن عيسى لم يعش في القرن الأول وأن المحاولات الأخيرة لدحض هذه الأطروحة قد أخفقت. وفي الفصل الثالث أدلل ضد صحة القيامة، وأذهب إلى أنه حتى لو كان عيسى موجودا فهناك أسباب قوية لافتراض أنه لم يقم من الأموات. وفي الفصل الرابع أخضع مبدأ الولادة البتولية وعودة عيسى الثانية للتقويم، وأذهب إلى أنه حتى لو كان عيسى موجودا فهناك أسباب قوية لافتراض أنه لم يولد من عذراء وأنه وبرغم ما يكون قد أعلنه فإنه لم يأت مرة أخرى في مجده وأنه من غير المحتمل أن يعود. وفي الفصل الخامس أعالج مبدأ التجسّد معالجة نقدية. وأدلل أولا أنه توجد مشاكل تصورية فيما يتعلق بمفهوم التجسّد ثم أدلل ثانيا أنه حتى ولو لم توجد مشاكل تصورية فليس ثمة

أسباب قوية لافتراض أن عيسى هو تجسّد ابن الله. وفي الفصل السادس أقوّم آراء عيسى الأخلاقية في الأناجيل وبعض النظريات الأخيرة الممثّلة للأخلاق المسيحية. والاستنتاج الذى أصل إليه أن الكثير من آراء عيسى الأخلاقية لا يمكن قبولها وأن بعض تصرفاته مشكوك فيها من زاوية النظر الأخلاقية. وأوضح إلى أنه حتى لو استطاع بعض المنظّرين المسيحيين الأخلاقيين المتأخرين وضع أيديهم على جوهر الأخلاق المسيحية فإنه من غير الواضح عما إن كانوا سيضيفون شيئا ذا بال للأخلاق القائمة على أساس علماني. وفي الفصل السابع أدلل أن العهد الجديد يحوى على أقل تقدير أربع صور مختلفة للخلاص وأن كل هذه الصور تتعارض مع الاعتقاد في إله خيّر كل الخير. وفي الفصل الثامن أتعرض لبعض الاستجابات النقدية لحجّتي. وأخيرا فإنني أقوّم نظرية الأمر الإلهي في الأخلاق، وهي وجهة نظر ماوراء-أخلاقية دينية شهيرة،[27] وبعض نظريات كفّارة عيسى ذات الأهمية التاريخية في ملحقين. ولقد لجأت لذلك لأن هذه المبادىء لا تشكل جزءا من التعريف الذى صغته للمسيحية. فالمقصود من فصول هذا الكتاب تغطية المبادىء الأساسية التي تعرّف المسيحية. وعلى عكس مبدأ التجسّد ومبدأ الولادة البتولية وما إليها فإن مبدأ الكفّارة ليس جزءا من معتقدات المسيحية، إذ أنـــه لم يصبح أبدا مبدأ رسميا في المسيحية. وبالمثل، ورغم أن نظرية الأمر الإلهي كثيرا ما تُربط بالمسيحية، إلا أنـــها ليست بوجهة النظر الماوراء-أخلاقية الرسمية للمسيحية.

**الهوامش**

[1.] The 1988 Information Please Almanac (Boston: Houghton

حسب آخر إحصائيات ظهرت عام 2009 فإن الوضع الديني العالمي كالآتـــي: المسيحية 2.1 بليون، الإسلام 1.5 بليون، لادينيون (يشملون الملحدين واللاأدريين) 1.1 بليون، الهندوسية 900 مليون، الديانة الصينية التقليدية 394 مليون، البوذية 376 مليون، ديانات محلية وإفريقية 400 مليون، السيخية 23 مليون، اليهودية 14 مليون، البهائية 7 ملايين، الجينية 4.2 مليون، الشنتوية 4 ملايين. انظر موقع www.adherents.com (المترجم).

[2.] See Morton Smith, *Jesus the Magician* (San Francisco: Harper and Row, 1978), p. 1.

[3.] E. Royston Pike, *Encyclopaedia of Religion and Religions* (New York: Meridian Books, 1958), pp. 24, 55; *New Columbia Encyclopedia*, 4th ed., s. vv. "New Testament," "Pseudepigrapha."

[4.] R. W. Brockway, "Unbelief in Revelation," *Encyclopedia of Unbelief* (Buffalo, NY: Prometheus, 1985), vol. 2, pp. 554 - 59.

[5.] Robert Morgan and John Barton, *Biblical Interpretation* (Oxford: Oxford University Press, 1988), p. 17.

[6.] Bertrand Russell, *Why I am not a Christian and Other Eassays on Religion and Related Subjects* (New York: Simon and Schuster, 1957), pp. 3 - 23.

[7.] See Walter Kaufman, *The Portable Nietzsche* (New York: Penguin Books, 1978). See also Walter Kaufman, *Nietzsche - Philosopher, Psychologist, Antichrist* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1974), chap. 12.

[8] هاجم روس (W. S. Ross ("صلاح الدين")) مثلا المسيحية كثيرا بما في ذلك كتيب نشر لأول مرة عام 1887 عنوانه هل قام عيسى المسيح من الأموات؟

*Did Jesus Christ Rise from the Dead?* (London: W. Stewart and Co., n.d.)

وكتب شارلس وتز (Charles Watts) ، وهو ناشر وكاتب عقلاني، الكثير من الانتقادات ضد المسيحية بما في ذلك كتيب اسمه موت المسيح

*The Death of Christ* (London: Watts and Co., 1896)

ولقد تمت إعادة طباعة كتيبَيْ روس ووتز في الكتاب الذى حرّره غوردون شتاين بعنوان منتخبات في الإلحاد والعقلانية

*An Anthology of Atheism and Rationalism* (Buffalo, NY: Prometheus, 1980)

ويفترض لودفج فويرباخ (Ludwig Feuerbach) في كتابه جوهر المسيحية

*The Essence of Christianity* (1841)

أن الله ببساطة هو إسقاط المُثُل الإنسانية على الطبيعة وأن التجسّد المسيحي هو التجسيد العملي والمادى لهذه المُثُل. ورغم أن فويرباخ يحاول إبراز العديد من التناقضات في التصورات المرتبطة بالمسيحية إلا أن مساهمته ضئيلة فيما يتعلق بالتقويم المنظّم لبراهين المسيحية على مبادئها الأساسية.

[9] مثلا، كتب جون روبرتسون (John M. Robertson) عدة كتب مناقشا أن عيسى شخص أسطورى. انظر على سبيل المثال كتابه عيسى التاريخي: عرض المواقف

*The Historical Jesus: A Survey of Positions* (London: Watts and Co., 1916)

ويبحث إدوارد غرينلي (Edward Greenly) الدليل على وجود عيسى بدقة في كتابه الواقع التاريخي لعيسى

*The Historical Reality of Jesus* (London: Watts and Co., 1927)

وكتبت هيباتيا برادلو بونر (Hypatia Bradlaugh Bonner) عدة كتب تنتقد فيها المسيحية. انظر مثلا كتابـــها المسيحية والسلوك

*Christianity and Conduct* (London: Watts and Co., 1929)

بالنسبة للأعمال النقدية الهامة التي صدرت مؤخرا انظر الفصل السابع من كتاب بول كُرتز (Paul Kurtz) الغواية المتعالية

*The Transcendental Temptation* (Buffalo, NY: Prometheus, 1986)

وكتاب مايكل آرنـــهايم (Michael Arnheim) هل المسيحية صحيحة؟

*Is Christianity True*? (Buffalo, NY: Prometheus, 1984)

10. Michael Martin, *Atheism: A Philosophical Justification* (Philadelphia: Temple University Press, 1990)

11. Pike, *Encyclopaedia of Religion and Religions*, p. 95.

12. لمـــحاولتين أخريين للإمساك بجوهر المسيحية انظر

Jaroslav Pelikan, "Christianity: An Overview," *The Encyclopedia of Religion* (New York: Macmillan, 1987), vol. 3, pp. 354 - 62; John Hick, "Christianity," *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards (New York: Macmillan and Free Press, 1967), vol. 2, pp. 104 - 108.

[13]. اعتمدت هنا على الترجمة المعتمدة في الكنيسة القبطية مع تغيير عبارة "ضابط الكل" إلى كلمة "القدير" وهي كلمة مستعملة في ترجمات أخرى للقانون (المترجم).

[14]. Paul T. Fuhrman, *An Introduction to the Great Creeds of the Church* (Philadelphia: Westminster Press, 1960), p. 26.

[15]. Philip Schaff, *The Creeds of Christendom* (New York: Harper and Brothers, 1877), vol. 1, p. 15.

[16]. المصدر السابق، ص 7 - 8.

[17]. Fuhrman, *An Introduction to the Great Creeds of the Church*, pp. 46 - 47.

[18]. اعتمدت هنا على الترجمة المعتمدة في الكنيسة القبطية مع تغيير ضمير المتحدث إلى المفرد (أؤمن بدلا من نؤمن) وهي الصيغة التي ترد في النص الإنجليزى الذى اقتبسه المؤلف.

[19]. Schaff, *The Creeds of Christendom*, vol. 1, p. 27.

[20]. Fuhrman, *An Introduction to the Great Creeds of the Church*, pp. 49 - 51.

اعتمدت هنا على الترجمة المعتمدة في الكنيسة القبطية مع إضافة الجملة الأخيرة "المـــجد للأب وللابن وللروح القدس؛ كما كان في البدء، يكون الآن، وسيكون إلى الأبد: عالم بلا نـــهاية. آمين" التي ترد في الصيغة الإنجليزية ولاترد في صيغة الترجمة العربية.

[21]. المصدر السابق، ص 51.

[22]. Schaff, *The Creeds of Christendom*, vol. 1, pp. 40 - 42.

[23]. المصدر السابق، ص 39.

.24 سقط هنا شرط "وأن خلاص المرء يتحقق عبر الإيمان بعيسى"، وهو سهو من المؤلف (المترجم).

.25 ربما يذهب آخرون أن واحدا من المظاهر الأساسية للمسيحية الأرثوذكسية ممارسة بعض الشعائر والطقوس مثل التعميد. وعما إن كان ذلك يعني أن ممارسة هذه الشعائر أمر لازم ليصبح المرء مسيحيا أرثوذكسيا فهذه مسألة قابلة للأخذ والرد على أقل تقدير، ولكن إن كان الحال كذلك فإنه من الممكن إضافة هذا للتعريف. ومن غير هذه الإضافة فإننا سنجد أن ما سيفهم من تعريف المسيحية الأرثوذكسية هو تحديد الشروط اللازمة ليصبح المرء مسيحيا أرثوذكسيا.

26. Michael Durrant, *Theology and Intelligibilty* (London and Boston: Routledge and Kegan Paul, 1973), p. 195.

.27 "ماوراء-أخلاقية" ترجمة لتعبير meta-ethical . وماوراء الأخلاق (meta-ethics) فرع في علم الأخلاق يدرس طبيعة وبنية ومقدمات الأسباب التي تكمن وراء النظريات الأخلاقية والأحكام الأخلاقية التي نطلقها. ومواضيع دراسات ما وراء الأخلاق تشمل ما نعنيه بتعابير مثل "الخير" و"الشر" و"الواجب".